Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sitte und Cultur.

Durch

Fr. Albert Maria Weiß, O. Pr.

Vierter Band. Zweite Auflage.

Sociale Frage und sociale Ordnung

oder

Institutionen der Gesellschaftslehre.

In zwei Theilen.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1892.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Sociale Frage
und
Sociale Ordnung

oder Institutionen der Gesellschaftslehre.

Von

Fr. Albert Maria Weiß, O. Pr.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg
und Gutheißung der Ordensobern.

Zweiter Theil.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1892.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichniß

zum zweiten Theile des vierten Bandes.

Fünfte Abtheilung.

Die bürgerliche Gesellschaft.

Sechste Abtheilung.

Staat und Völkergesellschaft.

Fünfte Abtheilung.

Die bürgerliche Gesellschaft.

Neunzehnter Vortrag.

Die sociale Lage.

1. Manche Leute wollen das Wort des Erlösers, daß die Menschen in den letzten Tagen gerade so heiter forttanzen und fortschmausen werden wie in den Tagen Noe's [1], nicht ganz begreiflich finden. Wenn das alles wahr ist, was er von jenen Zeiten voraussagt, wenn der Boden unter den Füßen wankt, wenn die Feuerzeichen am Himmel dräuen, wenn der Gesellschaftsbau in allen Fugen kracht und sich auflöst wie das Wachs am Feuer, sollen dann die Menschen nicht nachdenklich und ernst werden und sich der kommenden Dinge versehen? Die Frage ist freilich berechtigt. Dennoch muß sie entschieden mit Nein beantwortet werden. Daß der Herr die zukünftige Menschheit klar und richtig schilderte, dafür liefert die heutige sociale Lage den vollgiltigen Beweis. Wie viel fehlt denn noch, damit wir seine Voraussagung von der Weltlage in den jüngsten Zeiten als erfüllt erklären können? Wer läßt sich aber deswegen in seinem Vergnügen an der Welt auch nur einen Augenblick stören? Schon vor bald einem halben Jahrhunderte sang ein Dichter, der ein wenig zu den Eingeweihten gehörte:

Ich bin gewandert, hab gesehn,
Es steigt empor ein böses Zeichen,
Ein Kampf liegt in den ersten Wehn,
Ein Kampf der Armen mit den Reichen [2].

---

[1] Matth. 24, 37 ff. [2] Alfred Meißner, Gedichte (5) 108.

Damals waren es indes noch die ersten Wehen, darum konnte man es verzeihen, wenn die Reichen die Sache leicht nahmen und mit Achselzucken sagten: Ein Schwarzseher, ein Revolutionsdichter! Aber bange machen gilt bei uns nicht. Heute jedoch ist der Kampf bereits im vollsten Gange. Läßt sich aber deshalb jemand die Freude an einem Feste oder an seinem Schmause verderben? Möchte man nicht fast sagen, die Gesellschaft tanze um so lärmender auf dem Abgrunde herum, damit sie die Vorbereitungen nicht höre, die man allenthalben macht, um sie mit einem Schlage in die Tiefe zu versenken? Es ist immer die alte Geschichte vom Mane, Thekel, Phares: die großen und kleinen Belsazare werden zwar auf einen Augenblick verstimmt, wenn eine ernste Mahnung an sie herantritt, dann aber setzen sie wieder ihr Treiben fort, bis die Reihe an sie kommt.

Es hilft aber nun einmal nichts, die Gefahr und die Dringlichkeit der socialen Frage in Abrede zu stellen. Sie ist da. Ob man auch die Augen vor ihr schließe, deshalb wird sie nicht aus der Welt geschafft. Sie ist unter allen Fragen der Gegenwart die brennendste, die umfangreichste. Sie ist der Inbegriff und die Zusammenfassung aller einzelnen Zeitfragen. Sie ist die nothwendige Folge aller Zustände, welche durch die modernen Ideen auf den verschiedenen Gebieten des geistigen, des sittlichen, des rechtlichen, des Erwerbs- und Verkehrslebens geschaffen worden sind. Wer Funken sät, muß Flammen ernten[1]. Sie ist die Probe, welche die unabweisliche Logik der Thatsachen über die Richtigkeit oder die Unrichtigkeit der Ansätze anstellt, nach denen unsere rechtlichen und öffentlichen Verhältnisse umgestaltet worden sind. Am Gesang erkennt man den Vogel, den Baum am Apfel, am Gange den Wolf[2] — und an der socialen Lage die wahre Natur unserer Zustände. Keiner,

---

[1] Düringsfeld, Sprichwörter der germanischen und romanischen Sprachen II, 153, Nr. 274.

[2] Ebenda I, 208, Nr. 416.

der Augen hat um zu sehen, und Verstand um zu denken, darf sich darum der ernsten Beschäftigung mit ihr entschlagen. Alle aber, denen äußere Macht oder geistige Kraft die Fähigkeit verleiht, etwas zur Aufklärung über sie oder zu ihrer Lösung beizutragen, würden sich einer schweren Versündigung an der Gesellschaft schuldig machen, wollten sie davon nicht zu diesem Zwecke Gebrauch machen. Allzu lange ist hier durch Trägheit und Halbheit gesündigt worden. Will man ehrlich die Wahrheit sagen, so muß man gestehen, daß das Uebel alt genug ist, und daß Pflicht und Klugheit schon längst zur That hätte drängen sollen. Nur an dem Entschlusse zum Handeln hat es gefehlt[1]. Möge es endlich jetzt zum Ernste kommen, aber zu ganzem Ernste, ehe es zu spät ist. Nach dem Tode, sagt das Sprichwort, braucht man kein Recept mehr[2], und wenn der Brand alles zu Boden geworfen hat, ist das Löschen umsonst. Hier aber handelt es sich um Brand und Tod für die ganze Welt. Wir wollen hoffen, daß selbst heute noch das Wort des oben angeführten Dichters seine Geltung hat:

Noch ist es Zeit. Ist euch nicht bang?
Und weckt euch nichts aus eurem Wahne?
Denkt euch der Heere Wandergang,
Voran des Bettlers Kleid als Fahne!
Denkt euch den Krieg, des Krieges Raub,
Denkt euch die Massen, wild und brausend!
Es sinkt in Asche, sinkt in Staub,
Woran gemodelt ein Jahrtausend[3].

2. Niemand läugnet zwar, daß die Noth der Lage seit geraumer Zeit die allgemeine Aufmerksamkeit auf die sociale Frage gerichtet hat. Schon muß jeder, der nicht von allen anderen Arbeiten entbunden ist, darauf verzichten, die Literatur

---

[1] Mohl, Staatrecht, Völkerrecht und Politik III, 530.
[2] Düringsfeld a. a. O. II, 69, Nr. 121.
[3] Meißner, Gedichte (5) 109.

zu bewältigen, welche sie täglich hervorruft. Aber je größer die Menge der Vorschläge und der Versuche, dem Uebel abzuhelfen, um so deutlicher geben sie zu erkennen, daß keiner genügt, weil keiner oder doch nur selten einer das Uebel an der Wurzel trifft. Der große Mangel bei der Mehrzahl davon ist eben der, daß man das Unheil meist nur halb und oberflächlich angreift, weil man es nur halb und oberflächlich erkennt. Man sucht darin nur äußerliche, zufällige Erscheinungen und wirthschaftliche Gründe. Man thut, als ob die ganze sociale Frage nur eine Werth- und Lohn- und Magenfrage wäre. Aber man verhehlt sich, daß die Wurzel weit tiefer liegt, in den sittlichen Fragen, die den socialen Verhältnissen zu Grunde liegen [1], und daß alle Besserungen an den ökonomischen Zuständen auf Sand gebaut sind, solange nicht das religiöse, sittliche und rechtliche Band der Gesellschaft wieder fest und dauerhaft hergestellt ist.

Das größte, um nicht zu sagen, das einzige Unglück der Gesellschaft ist aber dies, daß die Fundamente der sittlichen Ordnung im öffentlichen Leben aufs tiefste erschüttert sind. Seit Jahrhunderten hat man, wie wir oben erwogen haben, die größte Weisheit, die einzige Staatsklugheit und Staatskunst in der Trennung des Rechtes von Moral und Religion und in der Loslösung der Volkswirthschaft vom Rechte, von der Sittlichkeit und von den Gesetzen der Glaubenslehre gesucht. Diese Richtung hat endlich ihre Früchte getragen. Nunmehr haben wir es dahin gebracht, daß nicht mehr bloß die Gelehrten in den Schulen auf diese Grundlehre des Liberalismus schwören, sondern daß die Gesetzgebungen, daß die Besitzenden, die Arbeiter, kurz, daß alle Stände, alle Aeußerungen des Lebens davon durchdrungen sind. Damit war die sociale Frage fertig.

---

[1] Zum Folgenden verweisen wir ganz besonders auf die viel zu wenig beachtete Schrift von Rösler, Ueber die Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirthschaftstheorie 7 ff. 20 ff. 34 ff. 95 ff.

Verirrungen im praktischen Leben der Einzelnen und der Gesammtheit hat es immer gegeben und wird es immer geben, solange es Menschen gibt. Daneben kann, dank der Inconsequenz der Welt, äußerlich immerhin eine ganz erträgliche Ordnung der Dinge bestehen. Aber etwas anderes ist es, wenn das sittliche Leben in seinen Wurzeln, in den Grundsätzen, die alles beherrschen, zerstört wird [1]. Die Privatsitten werden ohne großen Schaden angegriffen, wenn nur die öffentliche Sittlichkeit gesund ist. Diese aber untergraben heißt die Ordnung selber erschüttern. Daneben bleibt es ziemlich fruchtlos, wenn die Einzelnen für ihre Person im einzelnen mancher von den äußersten Consequenzen eines falschen Systems die Spitze abbrechen.

Daran ist es aber heute wirklich. Es handelt sich nicht bloß um die verkehrte Handlungsweise von Einzelnen oder um die Verbesserung einzelner wirthschaftlicher Verhältnisse. Nein, es sind die Gesetze der öffentlichen Ordnung selbst bis in ihre Grundlagen und bis in das sittliche Bewußtsein hinein erschüttert. Man hat den Glauben, die Richtschnur des Lebens, den Schützer der Gesetze verworfen, und wo nicht ganz verworfen, so doch bedenklich geschwächt. Man hat den Satz umgestoßen, daß der Mensch im öffentlichen Leben keine anderen Gesetze habe, das heißt, nicht minder Gott unterworfen leben müsse, nicht mehr sein eigener Herr sein dürfe als in seinem persönlichen innern Leben. Man hat der Menschheit die Ueberzeugung von dem ihr innewohnenden Verderben aus dem Herzen gerissen und ihr die Meinung beigebracht, daß sie im Stande sei, sich aus sich selber heraus zu entwickeln, und berechtigt, ohne weiteres das als recht und gut aufzustellen, was ihr als solches dünkt. In diesen drei Verirrungen liegt der tiefste Keim des socialen Elendes. Darum gibt es nichts Sicheres,

---

[1] Cf. Leon. XIII. encycl. 4. Aug. 1879 (Sämmtliche Rundschreiben, Freiburg 1881, 57).

nichts Dauerndes mehr, weil nichts Heiliges. Darum ist es fast nicht mehr zu ertragen, weil die Willkür der Machthaber, weil die Ungeduld der Leidenden, weil der Hochmuth der Selbstvergötterung, weil die ungemessensten Vorstellungen über die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, weil der fleischliche Sinn des Materialismus, der alles schon hier, und zwar in sinnlicher, greifbarer Form genießen will, weil der Kant'sche und Fichte'sche Geist der Selbstherrlichkeit statt der Unterwerfung unter das Gesetz Gottes und statt demüthiger Bußgesinnung die einzige Richtschnur des Denkens und Handelns geworden ist. Wer also das sociale Uebel beschwören will, muß Hand an diese Schäden, den eigentlichen Herd der Ansteckung legen.

3. Ein Blick auf unsere Gesetze mag genügen, um den Ungläubigsten von dem Gesagten zu überzeugen. Der genaueste Ausdruck für die sittlichen Grundsätze einer Zeit oder Gesellschaft sind ihre Gesetze. Studiren wir den Geist der modernen Gesetze, so finden wir, daß die heutige Gesellschaft an einem zweifachen Grundübel krank ist. Ihre Einrichtungen sind nicht mehr natürlich, weil sie sich mit Absicht zum Uebernatürlichen und Religiösen in Gegensatz gestellt haben. Weil es aber so wenig Natürliches darin gibt, darum auch so wenig Brauchbares und Dauerhaftes.

Es gibt keine natürlich gewordenen und zur Natur passenden Gesetze und Einrichtungen mehr. Geschichte und Herkommen hat mit ihnen nichts mehr zu thun. Lauter künstlich gemachte Anordnungen, von Gelehrten scharfsinnig ersonnen, nach dem Belieben einer herrschenden Partei, nach der Eingebung des Augenblickes oder eines plötzlichen Bedürfnisses geschaffen, zusammengeflickt nach dem Vorbilde von Verfügungen, die an fremdem Orte unter anderen Verhältnissen ganz trefflich wirkten. Und warum? Eines jener verhängnißvollen geflügelten Worte, deren oberflächlicher Schein uns sowohl den übernatürlichen Glauben als auch feste natürliche Grundsätze ersetzen muß, sagt

es uns. Wir meinen den beklagenswerthen Satz: Wo wir kein Recht haben, da machen wir ein Gesetz. Sonst galt das Gesetz als der angemessene Ausdruck dessen, was sittlich und recht ist, und Recht und Sittlichkeit erschien als der Einklang mit dem unabänderlichen Willen Gottes, so wie er diesen in der unveränderlichen menschlichen Natur niedergelegt hat. Ein Gesetz zu geben ohne Recht oder gar gegen das Recht, das heißt, gegen den Willen Gottes, die Richtschnur dessen, was recht und sittlich ist, das wäre ehemals nicht bloß als freventliche Auflehnung wider Gott, sondern auch als Sünde gegen Natur und Vernunft betrachtet worden. Aber leider ist die frivole Revolution gegen Gott und damit gegen die Fundamente des Rechtes das wahre Programm für den neuen Gesellschaftsbau geworden. Man hat die Gesetze gemacht ohne Rücksicht auf das Recht und auf den Herrn des Rechtes. So entsprachen sie denn auch nur der angemaßten Selbstherrlichkeit des Menschen. Zur göttlichen Ordnung aber und zu dem natürlichen Wohle der Gesellschaft stehen sie gerade darum oft im schreiendsten Widerspruche.

Was aber nicht natürlich ist, das hat auch weder Festigkeit noch Bestand. Ganz begreiflich daher dieses endlose Aendern und Versuchen. Aus dem Probiren und aus dem Provisorium kommen wir nicht mehr heraus. Das ist ein großes Unheil. Die weisesten und erfahrensten Geister alter Zeiten hatten schwere Bedenken gegen die Aenderung eines Gesetzes [1]. Sie meinten, das Aendern sei in keiner Sache gut, wenn diese bisher nicht geradezu schlecht war [2]. Nur augenscheinlicher Nutzen [3] und großer Vortheil könne eine Neuerung in Gesetzen rechtfertigen. Selbst wo eine wirkliche Besserung außer Zweifel stehe,

---

[1] Aristot., Polit. 2, 5 (8), 10 sqq. Alfred d. Gr., Gesetze Einl. 49, 9 (Schmidt, Gesetze der Angelsachsen [2] 69).

[2] Plato, Leg. 7, 797. e sqq.

[3] Dig. 1, 4, 2. Vgl. dazu das Gutachten von Crussaire bei Savigny, Vom Berufe unserer Zeit zur Gesetzgebung (3) 197.

sei der Schaden des Aenderns leicht größer als der durch die Aenderung erzielte Nutzen. Denn immer schwäche das Neuern in Gesetzen die Kraft der Gesetze[1]. Deshalb hat Charondas die seltsame Einrichtung getroffen, daß jeder, der eine Gesetzesänderung vorschlagen wollte, mit einem Stricke um den Hals in der Volksversammlung erscheinen mußte: ergab sich, daß sein Antrag unzweckmäßig erschien, so wurde ihm auf der Stelle der Strick zugeschnürt[2].

Hat man heute diese tausendjährige Weisheit und Erfahrung vergessen oder als Thorheit erkannt? Das kaum. Aber es gibt eine Logik oder Consequenz der Thatsachen, und diese ist stärker als menschliche Logik. Man hat mit der Geschichte, mit der Tradition, mit dem unveränderlichen Rechte Gottes gebrochen. Das konnte man. Aber der nun unvermeidlich gewordenen Auflösung des Rechts und dem Zerbröckeln der Gesellschaft Einhalt zu thun, ohne daß man zu dem zurückkehre, was man verlassen hat, dazu ist man nicht mehr im Stande. Man möchte aber eine eigenthümliche Ironie des Schicksals darin finden, wir Christen sagen freilich lieber, die gerechte Rache der sittlichen Weltordnung, oder vielmehr, um auch den letzten Anflug der modernen pantheistischen Ausdrucksweise abzustreifen, man muß es eine Strafe der göttlichen Weltregierung nennen, daß die Gesellschaft diesen Auflösungsproceß an sich selber durch die mühevollste Gesetzesfabrication vollziehen muß. Nachdem sie das Recht verlassen hat, muß sie sich durch Gesetze todt machen. Und schließlich kommt sie durch diese eiserne Logik der Thatsachen um ihre eigene Logik. Nachdem man das Unveränderliche und Ewige preisgegeben hat, glaubt man kaum noch, daß es eine dauernde Wahrheit, ein dauerndes Recht und vollends ein dauerndes Gesetz geben könne. Zu Anfang dieses Jahrhunderts noch sagte der größte

[1] Aristot., Polit. 2, 5 (8), 10 sqq. [2] Diodor. 12, 17, 1. 2.

Staatsmann unserer Zeit: Es ist doch ein großer Unsinn, ein altes, bewährtes Institut zu zerstören und nicht in sich auf einem einfachen Wege zu verbessern, sondern ein fremdes, unpassendes, alles zerrüttendes Machwerk aufdrängen zu wollen [1]. Jetzt würde man vergeblich nach solchen suchen, die es in dieser Ansicht mit ihm halten wollten. Unser Mann, unser Ideal, unser Vorbild, unser Heros ist Joseph II. geworden. Nicht ohne Grund feiern wir ihn so. Es ist Geistesverwandtschaft, was ihn uns so werth macht. An ihm ist unser Aussatz, die Logik der Thatsachen, zuerst zum Ausbruche gekommen. Nicht der ungezügelte Drang der Jugend, alles besser zu machen als die Eltern, nicht einmal der eitle Stolz, durch den Ruhm eigener schöpferischer Thätigkeit zu glänzen, versüßt uns die saure Arbeit in den Brütöfen der Gesetze, den Parlamenten und Landtagen. Gewiß nicht. Nur der Haß gegen das Altehergebrachte macht sie uns zur bittern Nothwendigkeit, wie wir glauben. Uns ist dabei zu Muthe wie jenen alten Leuten, bei denen jedermann an ein Vorgefühl des nahenden Todes glaubt, weil sie auf einmal anfangen, alles umzuräumen, überall zu ändern, mit nichts mehr zufrieden zu sein. Wir haben uns abgelebt. Die wohlthätigste Einrichtung muß fallen, weil sie alt ist. Ist etwas neu, so ist es darum allein schon unübertrefflich. Und damit es unübertrefflich bleibe, muß es nächstes Jahr wieder durch etwas Neueres ersetzt werden. Wir wollen die unläugbare Thatsache verdecken, daß es schon lange her ist, seit die Kraft zum Neuschaffen von uns gewichen ist; darum wollen wir wenigstens durch Aendern der Welt zeigen, daß wir noch etwas vermögen.

Kaum hat es darum eine Zeit gegeben, der die Fähigkeit zur Gesetzgebung in gleichem Maße mangelte [2], und kaum

---

[1] Pertz, Leben des Ministers Freih. vom Stein VI, 99.

[2] Savigny, Beruf uns. Zeit zur Gesetzgeb. (3) 49 ff. 161.

hat sich durch ein gerechtes Gericht Gottes je der Menschheit ein solcher Fanatismus der Gesetzmacherei bemächtigt wie seit etwa hundert Jahren, seit den Zeiten Josephs II. und der Revolution [1]. Um ein Gesetz recht zu erwägen, ehe wir es geben, dazu läßt uns das Ungestüm keine Zeit. Und daß ein gegebenes sich erprobe oder gar einbürgere, dazu läßt ihm unsere Ungeduld keine Zeit. So haben wir Gesetze, so viele, so verschiedene, so wechselnde, daß es selbst den Gelehrten nicht mehr möglich ist sie zu behalten. Für das Volk ist aber wirklich der Zustand eingetreten, den ein alter Lehrer von der Ueberzahl der Gesetze befürchtet, daß sie, statt ein Schutz, eher Spinnengewebe für die Schwachen und Mausfallen für die Unvorsichtigen werden [2]. Die Alten hatten nicht so unrecht, wenn sie meinten: Je mehr Gesetz, je weniger Recht. Je mehr Gesetz, je mehr Untugend [3]. Und wenn sie von stürmischen Reformatoren sagten: Bessern und bösern steht in gleicher Wag [4], so haben wir jedenfalls wieder eine Zeit, in der sich das gründlich bewahrheitet. Alles erinnert bei uns an die Zeiten des sinkenden Roms, in denen Cicero sagt: Selbst die Gesetze finden nicht mehr Schutz. Gesetz ist für uns, was uns der nächste beste Gerichtsdiener als solches verkündigt. Wir holen unsere Gesetze beim Buchhändler, aber das öffentliche Bewußtsein weiß nichts mehr vom Gesetze [5].

Ohne Zweifel sind schon diese Zustände der Ausdruck großer sittlicher Uebel, die im Innern verborgen sind. Wenn wir aber auf den Inhalt dieser Gesetze eingehen, dann wird uns

---

[1] In dem Zeitraume von 1789 bis 1843 sollen in Frankreich 81 366 Gesetze gegeben worden sein (Wander, Sprichw.-Lexikon I, 1615, Nr. 58).

[2] Soto, De justitia et jure, l. 1. q. 5. a. 2.

[3] Graf u. Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 18 (1, 226. 223).

[4] Sailer, Weisheit auf der Gasse (1819. XX, I, 36).

[5] Cicero, Leg. 3, 20.

erst vollständig klar, wie tief die Trennung von Recht und von Sittlichkeit das Gefühl für das eine wie für die andere in den Herzen erschüttert hat, und daß unsere socialen Zustände die naturgemäße Folge von dem moralischen Verderben der Gesellschaft sind. Begreiflich darum, daß die Gesetze, wie Cicero klagt, nicht mehr ins öffentliche Bewußtsein übergehen. Wie sollten sie das auch, wenn sie nicht auf das Gewissen gebaut sind! Wenn sie aber nicht da ihren Grund haben — und das können sie nicht, da sie nicht auf dem Rechte, das heißt, dem Willen Gottes ruhen —, warum wundert man sich dann, daß das Volk sie nur als Zwirnfäden, als Spinnengewebe betrachtet! Wenn die Gesetze selber nicht vom Glauben an ein unveränderliches, ewiges Recht und vom Gehorsam gegen den obersten Gesetzgeber ausgehen, ist es dann anders möglich, als daß der Gehorsam gegen das Gesetz, und was noch schlimmer ist, die Achtung vor dem Gesetze, der Glaube an das Recht schwindet? Ist dem menschlichen Gesetze die Rücksichtslosigkeit gegen das göttliche Gesetz erlaubt, so kann man dem Menschen die Verachtung des menschlichen Gesetzes nicht verbieten. Diese Zustände zeigen uns erst, wie wahr es ist, daß die Grundlagen der öffentlichen Ordnung erschüttert sind, sonst wäre eine solche Auffassung von der Befugniß zur Gesetzgebung dem Rechte zum Trotz nicht möglich, wie man sie heute mit wahrem Stolze ausspricht.

Aus dieser Sachlage wird uns auch klar, warum es heute eine sociale Frage gibt, und warum es früher keine gab. Gesetze hat man immer übertreten, aber die Gesetze vertraten das Recht. Ungerechtigkeit wurde immer verübt, aber man konnte sich nicht dafür auf die Gesetze noch auf die öffentliche Meinung berufen. Heute muß man strenge zwischen Recht und Gesetz unterscheiden, heute ist die öffentliche Stimmung nicht mit der Ungerechtigkeit im Widerspruch, sondern ihre Ursache und ihre Rechtfertigung. Heute ist mit einem Worte die öffent-

liche Sittlichkeit und das öffentliche Rechtsgefühl erschüttert, kurz, das Fundament der Gesellschaft untergraben, und das macht die sociale Frage. Verletzungen des Rechtes und der Sittlichkeit, die tausend Einzelne begehen, richten nicht solche Verheerungen an wie eine einzige Erschütterung der öffentlichen Moral. Wenn aber vollends die letztere alle Tage beharrlich und grundsätzlich angegriffen wird, mußte es dann nicht kommen, wie es gekommen ist? Hieraus sieht man also, welch großer Unterschied es ist, ob, wie in früheren Zeiten, manche, ja selbst viele Einzelne sich über die Gesetze hinwegsetzen, indes durch den Glauben und durch das zuckende Gewissen deren Verbindlichkeit aufrecht erhalten wird, oder ob die Gesetze selbst fast eine Ehre darein setzen, mit dem Rechte im Widerspruch zu sein. Ehemals konnte man darum sagen: Schlechte Sitten machen gute Gesetze [1]. Heute muß man umgekehrt sagen: Neue Satzung vertreibt altes Recht [2]. Böses Gesetz macht nothwendig böse Sitten, und was ärger ist, böse Herzen, böse Geister. Gesetze, die nicht auf dem Rechte, auf Gottes Willen und im Gewissen ruhen, sind in Wahrheit viel schlimmer als die thatsächlichen socialen Zustände, so schlimm diese an sich sein mögen.

4. Man lächelt über derlei Anschauungen und meint, mit unfruchtbaren theologischen und abstracten philosophischen Sätzen sei in einer Frage von so eminent praktischer Bedeutung wenig ausgerichtet. Das kommt davon, daß die wenigsten Menschen eine Ahnung haben, wie nothwendig zum praktischen Leben auch der Kopf ist, und welche Tragweite oft für die Praxis gerade die scheinbar abstractesten Sätze haben. Das zeigt schon die erste Untersuchung, mit der man gewöhnlich das Gebiet der socialen Frage betritt, die über den letzten Zweck des wirthschaftlichen Lebens. Gewiß eine sehr abstracte, rein speculative

---

[1] Graf und Dietherr 18 (1, 214). [2] Ebenda 18 (1, 231).

Frage: warum arbeiten die Menschen? warum treten sie miteinander in Geschäftsverbindung? warum tauschen sie Leistung und Gegenleistung aus? Und gerade diese Frage ist es, welche, so oder so beantwortet, im Keime die ganze Gestaltung des socialen Lebens in sich schließt. Im Mittelalter gab man darauf die Antwort: Auf daß jeder zu leben habe, sei es für sich selbst, sei es durch andere, für die er arbeitet. Damit war alles entschieden. Nicht den Besitz, sondern das Auskommen, das Leben hatte man im Sinne. Es war alles darauf berechnet, daß jedem Einzelnen das Nothwendige zukomme. Da aber keiner für sich als isolirte Monade leben kann, da vielmehr jeder in jeder Beziehung zum Leben in der Gemeinschaft von Natur aus bestimmt ist, so, folgerte man damals, muß die Gesellschaft im großen so geordnet werden, daß alle sich gegenseitig unterstützen, die einen durch Arbeit, die anderen durch Fürsorge. Man sah darum nicht bloß auf Besitz, sondern auch auf die Pflichten gegen das Ganze und gegen jedes seiner Glieder, auf Vertheilung ebenso wie auf Production, und vor allem auf Ausgleichen, Zusammenarbeiten, Zusammenstehen, Zusammenhalten. So damals, und dabei ließ sich wenigstens erträglich leben. Die ganze moderne Schule gibt auf unsere Frage die Antwort: Der letzte Zweck des socialen Lebens ist Mehrung des allgemeinen Wohlstandes. Damit ist das Schicksal unserer Gesellschaft besiegelt. Dieser verhängnißvolle Satz ist eine der gefährlichsten Zweideutigkeiten, vielleicht oft sogar bewußte und absichtliche Täuschung. Vom Leben der einzelnen Theilnehmer an der Gesellschaft ist keine Rede mehr, nur noch von dem Reichthum des Ganzen. Die Person, ihre Bedürfnisse und Zwecke läßt man von vornherein außer Acht; dagegen wird dem todten Werkzeuge, mit dem sich die Gesammtheit forthilft, um so größere Aufmerksamkeit geschenkt. Die herrliche Idee des Christenthums, daß die Gesellschaft ein großer Organismus ist, an dem jedes einzelne Glied seinen

bestimmten selbständigen Platz einnimmt und seinen eigenen Zweck für die Gesammtheit zu erfüllen hat, in dem aber auch das Ganze für jedes Glied sorgen muß, ist damit vernichtet. Schranken zum Schutze des Einzelnen, Gliederung des Ganzen, Neben- und Ueberordnung ist beseitigt. Das kalte Geld ist der einzige Maßstab, möglichst große Gesammtproduction und Anhäufung der größten Gesammtwerthe der letzte Zweck, der absolute Reichthum des unpersönlichen Ganzen, nicht das relative Besitzthum oder gar das Wohlbefinden des Einzelnen [1], die Erzeugung, nicht aber die Vertheilung von Vermögen sind die Triebfedern unseres socialen Lebens [2]. Während man früher den Wohlstand eines Staates nach der Zahl derer berechnete, die auf ihre eigenen Kosten für ihn in den Krieg ziehen oder Mannschaft stellen konnten, rechnet man jetzt nach den Summen, die er in Kasernen, in Festungen und in Kriegsmaterial stecken hat. Hat ein Staat eine Milliarde Gesammtvermögen mehr, so gilt er ohne weiteres darum allein schon für glücklicher als die übrigen. Wer die Milliarde besitzt, wem sie zu gute kommt, das ist gleichgiltig; genug, daß sie da ist, ob auch todt in der Kriegskasse liegend, ob in den Händen einiger weniger Nabobs, indes neben ihnen Tausende sich in beständiger Unsicherheit des Lebens um ein Sterbehemd zu Tode ringen.

In diesem System des sogenannten allgemeinen Wohlstandes müssen wir darum eine Hauptursache der socialen Noth erkennen. Vor Zeiten glaubte man, der Wohlstand des Ganzen müsse allen zu Nutzen kommen [3], und wenn die Bürger nicht Vortheil vom Ganzen empfiengen, so seien sie nicht wirkliche Bürger [4]. Nunmehr schämt sich ein Philosoph, der sich noch dazu mit Stolz einen echten Schüler der Reformation und der preußischen Staatsweisheit nennt, nicht der Behauptung, die

---

[1] Val. Mayer, Das Eigenthum 33 ff.

[2] Samter, Das Eigenthum in seiner socialen Bedeutung 216.

[3] Aristot., Polit. 7, 8 (9), 5. [4] Ibid. 3, 5 (7), 1.

Noth im größern Theile der Bevölkerung sei der ideale Zustand, sei eine wahre Wohlthat und die Lehrerin der Menschheit, wenn nur die Gesammtheit in großem Reichthum stehe [1]. Für eine Anschauung wie die des Aristoteles, der beste Zustand einer Gesellschaft sei der, wonach mittelmäßiges Auskommen die Regel ist [2], nirgends überflüssige Riesensummen sich stauen, nirgends aber auch eigentliche Noth drückt, haben wir fast kein Verständniß mehr. Mit der größten Kaltblütigkeit sagt man uns, solche Verhältnisse mögen gut sein für ruhige Zeiten, aber wo solle man dabei die Mittel hernehmen, wenn es gelte, Krieg zu führen? Man thut, als ob Friede nur eine Ausnahme und Krieg der eigentliche Zweck der Gesellschaft, als ob die Gesellschaft nur Staat, und Politik ihre einzige Aufgabe sei. Allerdings erschrickt man mitunter, wenn man sieht, welch schrecklicher Pauperismus der Massen neben nutzlosem Riesenbesitze einer kleinen Minderheit besteht [3], und wird doch nicht müde, den Ruhm solcher Gesellschaftsordnung zu feiern. In Wahrheit ist aber eine solche Lage unnatürlich und muß zum Untergange führen. Ungleichheit zwar und der Gegensatz von Reichthum und Armuth ist göttliche Ordnung [4], eine Ordnung, die zum Besten der Gesellschaft eingeführt worden ist, eine Ordnung, von welcher der Bestand der jetzigen Gesellschaft abhängt. Was auch Unzufriedene von endlosem Fortschritte denken und was Volksverführer vorgeben mögen, wir müssen es als all-

---

[1] Lasson, Rechtsphil. 178 f. [2] Arist., Pol. 4, 9 (11), 8.

[3] In Preußen waren 1878 unter 25 747 660 Bewohnern 8 790 285 Besteuerungsfähige. Aber fast die Hälfte, 3 506 423, war steuerfrei, weil sie ein Jahreseinkommen unter 420 Mark hatte; fast ein Drittel, 2 662 104, hatte nur eines zwischen 420—660 Mark! Im ganzen waren 82,7 % in dürftiger, 12,9 % in erträglicher, 3,1 % in guter, 1,3 % in reicher Lage. Vgl. auch Kolb, Statistik (8) 57 ff. Roscher, Volkswirthschaft (20) I, 574 ff. Schönberg, Polit. Oekon. (3) I, 675 ff.

[4] Deut. 15, 11. Matth. 26, 11. Joh. 12, 8.

gemeines Gesetz anerkennen, daß die Armuth niemals ganz aus der Menschheit beseitigt werden kann. Aber Armuth ist nicht Noth und Elend[1]. Der Armuth erliegt man nicht. Wo Armuth und ihr natürlicher Gegensatz, der Reichthum, da ist noch immer Muth, sittliche Kraft zum Ertragen, Entbehren und Bitten, da ist Hoffnung und Geduld auf der einen, Herablassung, Mittheilsamkeit, Gemeinschaftlichkeit auf der andern Seite. Solange der Widerspruch zwischen Armuth und mäßigem Wohlstande nicht so übermäßig groß ist, fühlt die erstere, weil weniger zur Unzufriedenheit versucht, ihre Last weniger, und fehlt dem letztern, der gesund und natürlich geblieben ist, nie die Gnade, helfen zu wollen, noch der Segen, helfen zu können. Wenn aber auf der einen Seite unnatürliche Noth, das Elend im eigentlichen Sinne als Folge der unnatürlichen Fettsucht auf der andern, und wenn das Massenelend, der Pauperismus, neben dem Mammonismus, der Goldstockung, dem krankhaften Goldflusse, als Gegensätze auftreten, dann krankt die Gesellschaft überall. Das sind nicht mehr natürliche Gegensätze, sondern ungesunde, unnatürliche Widersprüche und Spannungen, ein Zeichen von Zerrissenheit und Zerfahrenheit, ein Vorbote der Auflösung für die Gesellschaft. Wenn sich einmal die Säfte auf einige wenige Glieder werfen und sie bis zur Unförmlichkeit anschwellen, dann sind diese ebenso krank wie die übrigen Glieder, denen sie die Kraft entziehen, und eine Last und Gefahr für den Gesammtkörper, dessen Entkräftung sie so plump gemacht hat. Unter solchen Umständen erzeugt das Uebermaß Erschlaffung und Trägheit, Stumpfsinn und Versinken in Sinnlichkeit und Genuß, Ausschweifung, Herzlosigkeit, Uebermuth. Die Armuth aber wird dann zur Hilflosigkeit, zur Feindseligkeit und Rachsucht wider die Besitzenden und wider die Gesellschaft selber, zur Verwilderung, Ausschweifung, Be-

---

[1] Vgl. II. Band (2. Aufl.) 4, 3, S. 198 ff.

täubung, endlich zur Verzweiflung, die nur im Zerstören noch Trost findet, mit einem kurzen Worte, zum Elende[1]. Dabei aber kann die Gesellschaft nicht Bestand haben. Auch wenn solch unnatürliche Ungleichheit nicht zu plötzlichen gewaltsamen Schlägen führt, was übrigens kaum ausbleiben kann, muß von selber Erschöpfung und Absterben eintreten, und das Ganze elend und ehrlos zu Grunde gehen.

Solange also dieses verhängnißvolle Ideal des allgemeinen Wohlstandes nicht aufgegeben wird, ist jede Hoffnung auf bessere Zustände vergeblich, und es steht nur der unvermeidliche Untergang der Gesellschaft in Aussicht. Ob man darum auf uns hört oder nicht, wir werden nicht müde werden, diesem verderblichen System mit gerader Umkehrung seines Programmes den Satz gegenüberzustellen: Können nur die Kleinen und Mittleren erträglich leben, so darf die Nation schon als arm gelten. Hört man aber nicht auf zu berechnen, wie reich die Nation ist, dann wird das ganze Volk bald arm werden, wenn es nicht schon elend ist.

5. Möge man also nicht mehr von der Unfruchtbarkeit abstracter Formeln sprechen, sondern zugestehen, daß sie sehr greifbare und tief eingreifende Folgen haben können. Wie ein Mensch ist, das hängt davon ab, was er für eine Philosophie treibt. Und wie es um eine Zeit und eine Gesellschaft steht, das richtet sich nach ihrer Theologie. Das System des allgemeinen Wohlstandes proclamiren hieß die absolute Despotie des Geldes ausrufen. Die rohe Plutokratie der Zeit ist das echte Kind, die nothwendige Folge aus der Herrschaft dieses Grundsatzes. Das ist eine furchtbare Errungenschaft. Es ist schlimm, wenn das Geld als Maßstab dafür gilt, was ein

[1] Perin, Vom Reichthum II, 163 ff. Gut hierüber schon der sogen. „Eusebius Gallicanus“, Homil. de S. Epipodio et Alexandro (Bibl. Lugd. VI, 669. e). Augustin., Civ. Dei 15, 4; Ep. 140, 23, 56. Im Grunde sagt das schon Sprichw. 14, 34.

Mensch werth ist[1]. Trauriger noch, wenn man die Frage, ob eine Gesellschaft oder ein Staat glücklich ist und vorwärts oder rückwärts geht, nach der Masse des umlaufenden oder liegenden Vermögens beantwortet. Aber das volle Verderben der Gesellschaft ist es, wenn man Besitz, Reichthum und Glück nicht mehr anders zu denken vermag als in der Form von großen Massen todter, klingender Münze oder gar völlig willkürlicher Werthe. Das war der Gesichtspunkt des Alterthums. Geld ist Macht[2], hieß es damals. Der Staat, der weniger Geld hat, ist nothwendig schwächer als einer, der großes Vermögen besitzt[3], meint sogar ein Thucydides. Das war ein schlimmer Anfang bereits in verhältnißmäßig besserer Zeit. Als es aber mit dem Alterthum zu Ende ging, hatte sich daraus die letzte Consequenz, der sinnlos große Massenbesitz, in einem Grade entwickelt, daß wir es uns leicht klar machen, wie diese Gesellschaft unterging.

Aber was wir von der abgethanen Vergangenheit begreifen, das will uns von der Gegenwart nur schwer einleuchten. Wo stehen wir heute? Geht es aufwärts mit uns oder abwärts? Noch Adam Smith, der eigentliche Vater dieses materialistischen Systems vom allgemeinen Wohlstande, durfte glauben, es wäre zu lächerlich, wollte man im Ernste daran gehen zu beweisen, daß Wohlstand nicht im Geld besteht, und daß Geld überhaupt nur ein kleiner, und zwar der erträgnißlose Theil des Nationalreichthums ist[4]. Ein paar Jahrzehnte später getraute sich Malthus nur noch mit seltsamer Vorsicht zu sagen, daß Macht und Reichthum doch eigentlich bloß insofern wünschenswerth sind,

---

[1] Menander, Piscatores frag. 7. Juvenal. 3, 143 sq. Vortrefflich schildert die Folgen dieses Systems Cicero, Quinct. 15.

[2] Euripides, Phoenissae 439 sq. Aristophanes, Plutus 146. Vgl. Eccl. 10, 19; Tertull., Marc. 4, 33.

[3] Thucydid. 1, 11, 3.

[4] Smith, Wealth of nations 4, 1. Ed. Rogers 1869. II, 10.

als sie das Glück einer Nation fördern[1]. Und nun? Nun stehen wir wieder völlig auf dem Standpunkte des Satzes: Ein Mensch ohne Geld ist eine Leiche. Mann ohne Geld, todter Mann[2]. Was Logau von seiner Zeit sagte, das gilt von der unsrigen in ungleich höherem Maße:

Des Menschen Geist und Blut ist jetzund Gut und Geld,
Wer dies nicht hat, der ist ein Todter in der Welt[3].

Wahrlich ein trauriges Zeichen für unsern Fortschritt, daß wir nach den Erfahrungen von Jahrtausenden genau dieselbe Geldherrschaft und Geldwirthschaft wieder haben, mit der die römische Welt einst so schmählich abgehaust hat. Hier ist jede Kritik ebenso unnöthig wie jede Warnung voraussichtlich umsonst. Keine Ungerechtigkeit ist so groß, keine Verblendung so unheilbar wie dieser Geldgeist. Wenn es je einmal einen Götzendienst gab, der zu allem fähig macht[4], nur nicht dazu, sich je ein Ziel zu setzen[5], einen Steindienst, der das Herz für Gerechtigkeit und Billigkeit unempfänglich macht, einen Teufelsdienst, der den Geist feindselig macht wider die unläugbarsten Forderungen der Vernunft, der Religion und der Moral, so ist es der Dienst des Geldes[6]. Dieser Götze kann ohne Opfer, und zwar ohne Hekatomben, nicht sein. Und das letzte Opfer, das er allemal fordert, wenn alle übrigen verschlungen sind, ist das seiner Diener selbst[7].

Wir können danach leicht voraussehen, welches Ende der gegenwärtigen gesellschaftlichen Gestaltung bevorsteht, wenn es

[1] Malthus, Versuch über die Volksvermehrung, deutsch von Hegewisch, 1807, II, 288.

[2] Düringsfeld, Sprichwörter der germanischen und romanischen Sprachen I, 292, Nr. 561.

[3] Logau, Sinngedichte 63. [4] Virgil., Aen. 3, 56 sq.

[5] Eccl. 5, 9. Juvenal. 14, 139.

[6] Kol. 3, 5. Eph. 5, 5. 1 Tim. 6, 9. Horat., Ep. 1, 1, 54. Juvenal. 13, 86 sqq. [7] Eccli. 10, 9. 10.

nicht gelingt, sie von diesem Mammonsdienste abzubringen. Aber dazu ist nicht viele Aussicht. Wo Geld redet, da gilt alle Rede nichts[1]. Redet Geld, so schweigt die Welt[2]. Zudem ist unser ganzes wirthschaftliches Leben bereits derart vom Gelde unterjocht, daß nur das äußerste Kraftaufgebot und die empfindlichsten Opfer noch eine Heilung bringen können. Aber wer will unter solchen Umständen darauf rechnen? Wer fragt mehr nach etwas als nach Geld? Wer rechnet mehr mit etwas anderem als mit Geld? Der Ehrlose, dem zehn betrügerische Bankerotte nachgewiesen sind, der aber jetzt seine Zahlungsfähigkeit durch die bedenklichsten Hilfsmittel glaubbar macht, ist vertrauenswürdig, geschäfts- und salon-, ja hoffähig. Den rechtschaffenen Arbeiter, der nicht Caution stellen kann, nimmt man höchstens auf Gnade und Ungnade als unfreien Lohndiener auf. Immer nur Geld und nichts als Geld. Für das Geld aber ist kein Handel schmutzig, für das Geld gibt es keine Religion, keine Moral, kein Gesetz, keine Schranke. Die Wuchergesetze aufzuheben, den Börsenraub freizugeben war darum nur consequent, wenn man einmal nicht mehr mit Menschen, sondern bloß mit Geld rechnet. Warum auch die durch ihre Mühseligkeit und Schmutzigkeit schon gestrafte Kleinwucherei der Geld- und Getreide- und Güterkipperer verfolgen, wenn Männer aus den höchsten Gesellschaftskreisen, mitunter gerade die, welche die sociale Gesetzgebung beherrschen, ungestraft an Geld und Ehre und ohne alle Mühe jede Form von Börsen- und Actienwucher treiben dürfen, bei dem man ohne Einsatz im Augenblicke Millionen gewinnt auf Kosten der Gesellschaft! Unter den Augen unserer Gesetzgeber, sagt nicht mit Unrecht Ihering, haben sich die Actiengesellschaften in organisirte Raub- und Betrugsanstalten verwandelt, deren geheime Geschichte mehr

[1] Graf und Dietherr 410 (8, 80).

[2] Düringsfeld I, 294, Nr. 569.

Niederträchtigkeit, Ehrlosigkeit, Schurkerei in sich birgt als gar manches Zuchthaus, nur daß die Räuber und Betrüger hier in Gold statt in Eisen sitzen[1].

So aber kann die Lage auf die Länge nicht mehr haltbar sein. Die Mühe und die Lasten für die Arbeitenden mehren sich beharrlich, und das Geld fließt stetig von ihnen weg und denen zu, die ohnehin dessen mehr haben als genug[2]. Da begreift sich freilich, daß sich das Geld so gut rentirt und die Arbeit so schlecht lohnt. Je mehr Gewinn der Geldmänner, um so magerer die Frucht der Arbeit. Je höhere Zinsen, je niedrigere Löhne. Das herzlose Kapital ist Herr, die fühlenden Arbeiter sind Knechte, nein, Sklaven. Nicht nach ihrer Mühe und nicht nach ihrem Bedürfnisse, sondern nach seinem eigenen Vortheile weist ihnen das Kapital ihren Lohn zu. Und wenn auch in diesem letzten Stücke nunmehr vieles besser geworden ist, so empört der Liberalismus immer noch die Herzen derer, in deren Hände er nothgedrungen größere Löhne legt, mit der unerträglichen Behauptung, er übe damit nicht Gerechtigkeit gegen sie, sondern nur Liebe und Großmuth. Zu allem Ueberflusse nehmen die öffentlichen Lasten täglich in dem Maße zu, daß man oft Mühe hat, zu begreifen, wie sie aus den entkräfteten Massen herausgebracht werden können. Und damit auch nicht der feine Stachel des verletzten Gerechtigkeitsgefühles bei diesem Drucke fehle, ist die Vertheilung der Lasten ebenso unverhältnißmäßig wie die des Gewinnes. Wer muß die öffentliche Last aufbringen? Zum weitaus größten Theile das ohnehin durch die Gesetzgebung so schwer beeinträchtigte Grundeigenthum, die Arbeit, der von der Noth erzwungene Umsatz der Güter und des Besitzstandes, der Kleinbesitz und Klein=

---

[1] Ihering, Der Zweck im Recht I, 222.

[2] Nach Berechnungen von Finanzmännern zieht das französische Großkapital jährlich 1000—1200 Millionen Werthe an sich, welche die Arbeit geschaffen hat. Kuhn, Französische Zustände 313.

erwerb, der Verbrauch der zur Lebensnothdurft unentbehrlichen Dinge. Von dem übermäßigen und ungerechten Erwerbe scheint der Staat aus denselben Gewissensbedenken, denen zufolge die Kirche die Geschenke der Wucherer zurückweist, keine Opfergaben annehmen zu wollen. Mit einem Worte: unsere ganze Art, die öffentlichen Lasten zu decken, drückt, zumal durch die sogenannten indirecten Steuern, viel zu sehr auf die Bedürfenden und schont das große Besitzthum übermäßig. Eine solche Ungleichheit aber ist nun einmal nicht erträglich. Gleiche Bürde bricht niemanden den Rücken [1]. Ungleiche Last zerbricht aber zuletzt dem Volke, wenn nicht den Rücken, so sicher die Geduld. Und wenn nur wenigstens die Verwendung dieser Lasten dem Volke wieder zu gute käme! Wenn nur das Wort, das Fenelon einst den Machthabern zurief, immer beherzigt würde, die ernste, verantwortungsvolle Mahnung: Das Gut der Völker darf nur zum wahren Nutzen der Völker verwendet werden! [2] Aber wenn

---

[1] Zingerle, Deutsche Sprichwörter des Mittelalters 23. Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 496 (9, 60).

[2] Fénelon, Directions pour la conscience d'un roi, dir. 7. Wir reihen daran eine merkwürdige Stelle aus den Gesichten einer Karmelitin, welche zeigen dürfte, daß selbst ekstatische Jungfrauen mitunter mehr sociale Bedeutung haben als viele zu glauben geneigt sind. Es heißt dort: Sage den Menschen, daß es niemand glaubt, wie stark Gott die Fehler der Ungerechtigkeit straft. Sage ihnen, daß ich (Gott) ihr selbstgemachtes Recht nicht anerkenne, welches nur dazu angethan ist, ihr zeitliches Besitzthum zu vermehren. Das sind keine Gesetze, sondern Kniffe, um den Armen zu berauben und zu unterdrücken. Man wird dir sagen: Wir haben diese Gesetze nicht gemacht, darum brauchen wir sie nicht aufzuheben. Sage ihnen aber, sie müssen sie aufheben, wenn sie nicht meinen gerechten Zorn sehen wollen. Sage es zuerst deinem Landesfürsten (Max Emmanuel von Bayern), er solle dich nicht verachten. Ich lasse ihm sagen, er möge Acht haben auf die Gerechtigkeit im Lande, Acht haben auf seine Minister und Beamten, er möge Acht haben, daß das Blut der armen Unterthanen nicht also ausgepreßt werde, er möge Acht haben auf sein Amt, denn

gut drei Viertel aller Abgaben für Verzinsung der Schulden und für Militär aufgehen und kaum ein Viertel auf Handel, Industrie, Verkehr, Gewerbe, Schule, Recht, öffentliche Sicherheit, Kunst, Wissenschaft, Land- und Forstwirthschaft verwendet wird, läßt sich da noch von Vortheil der Völker reden? Kann man da läugnen, daß unsere ganze Geldwirthschaft das Volk aussaugt und erdrückt?

6. Und nun fragen wir abermals, ob es gleichgiltig genannt werden kann, welchem System einer huldige, und ob verkehrte allgemeine Grundsätze nicht sehr bedenkliche praktische Folgen nach sich ziehen? Man wird uns freilich sagen, es sei denn doch nicht nothwendig, aus dem Systeme vom allgemeinen öffentlichen Wohlstande so schlimme Consequenzen zu ziehen. Wir wollen das zugeben, wenn man uns nur zugibt, daß man sie daraus ziehen kann und wirklich gezogen hat. Aber das lassen wir uns nicht nehmen, daß es noch andere und zwar noch weit bedenklichere gibt, die man aus ihm ziehen muß und nicht umgehen kann, wenn man anders der Logik nicht ins Gesicht schlagen will.

Die erste dieser unvermeidlichen Folgerungen ist der Grundsatz von der allgemeinen freien Concurrenz. Der Zweck der

---

als Landesfürst ist er gesetzt zur Hilfe für seine Lande, als Zuflucht für die Wittwen und Waisen. Es ist Pflicht der Unterthanen, ihm zu geben, was des Kaisers ist. Aber weil diese Abgaben das Blut und der Schweiß der armen Unterthanen sind, soll alles wieder zum Nutzen der armen Unterthanen und des Landes angewendet werden. Ueber diesen Punkt ist vor Gott schwere Rechenschaft zu geben. Sage ihm als meinen Willen, er soll die erbärmliche Hoffart abschaffen vom Untersten bis zum Höchsten. Sage ihm, er solle die Sünde und das Laster der Unsittlichkeit . . . bestrafen . . . Er soll bereit sein, für die Kirche zu streiten, und es wird ihm wohl ergehen. Auch soll er nicht vorgreifen dem geistlichen Rechte, wenn er Glück und Segen haben will. Wenn er meine Ehre schützen wird, werde auch ich sein Haus schützen (Nock, Leben der Maria Anna Josepha a Jesu Lindmayr 201 f.).

socialen Thätigkeit, sagt man, sei Hebung des allgemeinen öffentlichen Wohlstandes. Wie sich dieser hebe, in welchen Händen er sich befinde, darum handle es sich nicht. Man solle überhaupt die Frage um die Vertheilung des Nationalvermögens möglichst wenig berühren, denn sie habe zum mindesten einen socialistischen Beigeschmack, wenn sie nicht besser ein verkappter Socialismus genannt werden müßte. In alten, zurückgebliebenen Zeiten habe man freilich gemeint, es sei besser, daß das Vermögen zunächst bei denen bleibe, die es durch ihre Arbeit erzeugt haben, und daß es erst mittelbar durch sie dem Ganzen zu gute komme. Diese Ansicht könne aber jetzt nicht mehr gebilligt werden, denn damit würde das Wachsthum des Volksreichthums augenscheinlich weit weniger gefördert, als wenn gewaltige Summen für die Production im großen in ein Bett geleitet werden. Diesen Zweck erfülle aber das System des allgemeinen öffentlichen Wohlstandes viel rascher und vollständiger, weil es dafür sorge, daß jeder neu entstehende Theil des Volksvermögens so rasch und ungehindert als möglich in die Hände der großen Gesammtheit ausgeliefert werde.

Daß diese Theorie — welche übrigens ganz und gar auch die der extremsten Socialisten ist — die menschliche Freiheit und Selbständigkeit als Nebensache betrachtet, wenn sie überhaupt mit ihr rechnet, haben wir früher schon angedeutet und wir werden darüber noch genauer sprechen müssen. Es liegt ihr aber auch offenbar die Weltanschauung des pantheistischen Materialismus zu Grunde. Von dessen Standpunkt aus ist sie ganz berechtigt, ja, wie uns scheint, unwiderleglich, und nicht bloß sie, sondern auch ihre naturnothwendige Folge, der Kampf aller gegen alle, oder wie man auf wirthschaftlichem Gebiete lieber sagt, die allgemeine freie Concurrenz.

Die alte Selbständigkeit der Glieder innerhalb des Ganzen, die Aufrechthaltung der Bänder und der Schranken, durch welche die Einzelnen ehemals das, was sie erwarben und er=

zeugten, zuerst für sich und dann erst nach Maßgabe ihrer gesellschaftlichen Stellung für die Gesammtheit verwendeten, waren zu große Hindernisse für das System des allgemeinen öffentlichen Wohlstandes, als daß sich nicht der heftigste Kampf von seiten der neuen liberalen Schule dagegen hätte richten sollen. Allgemeine Gleichmacherei, Niederlegung aller Schranken und Zerstörung aller geschlossenen Einzelverbände wurden also die drei Ziele, die man anstrebte, indem man die freie Concurrenz proclamirte. Gewerbefreiheit, Freihandel, Freizügigkeit, freie Theilbarkeit der Güter und des Bodens, allgemeine Wechselfreiheit, ungebundene freie Verfügung über Eigenthum und Eigenrechte wurden unvermeidliche Forderungen. Die alte Ordnung der Stände, der Innungen, Gilden, Zünfte, Corporationen, durch die sich ehemals der Kleinbesitz geschützt und die Arbeit frei erhalten hatte, mußte unerbittlich fallen. Gegen sie insbesondere richtete sich begreiflicherweise am meisten der Zorn des Liberalismus. Wenn die kleineren Arbeiter und Besitzer in großen Verbänden mit gemeinsamen Mitteln und gemeinsamer Kraft zusammenhielten, dann stand der Anhäufung von Riesensummen in einigen wenigen Händen — nebenbei auch dem riesigen Staatsaufwande — immer ein unübersteigbarer Damm im Wege. Es mußte also alles daran gesetzt werden, um die Einzelnen zu isoliren, dann konnte man leicht mit ihnen fertig werden und sie der Allgemeinheit als wehrlose Werkzeuge ausliefern. Die unläugbaren Schäden, die das Zunft- und Ständewesen in der letzten Zeit seines Bestehens angenommen hatte, boten den bequemen Vorwand zum Vernichtungssturme. Durch den Hinweis auf die Beschränkungen, die sie dem Einzelnen zuletzt oft ungerechterweise auferlegten, ohne sie mit Vortheilen anderer Art zu vergelten, ließen sich die meisten zu ebenso großem Zorne wider die alten Formen als zu sinnlosen Erwartungen von einer neuen Aera der Schranken- und Zügellosigkeit hinreißen. Die Schwierig-

keiten dagegen, denen der Einzelne ohne alle weitere Unterstützung bei diesem allgemeinen Wettkampfe ausgesetzt sein mußte, und die eigentlichen Zwecke, die man für das Ganze auf Kosten der Glieder verfolgte, wußte man sorgfältig zu verbergen. Darum arbeiteten Tausende, begeistert von dem Hasse gegen das Mittelalterliche, von dem revolutionären Drange nach Freiheit oder vielmehr nach Unabhängigkeit und Schrankenlosigkeit, von dem Kitzel des stolzen Gedankens, auf der Höhe der Zeit zu stehen und eine neue großartige Entwickelung der Dinge miteinzuführen, an dem Abbruche der alten Gesellschaftsordnung mit, nicht ahnend, daß sie in ihrem blinden Eifer den Ast absägten, auf dem sie selber saßen.

7. Dieser Ast war die sichere Stellung und die unerschütterliche Kraft des Mittelstandes. Darauf war die alte Gesellschaft gebaut, dagegen richtete sich an zweiter Stelle der neue Kampf. Die Festigkeit der Mittelklassen aber, des Knochengerüstes für die frühere Gesellschaftsordnung, ruhte auf zwei Grundlagen, auf sicherem Kleinbesitze und auf selbständiger Arbeit. Gegen diese beiden Kleinodien trieb nun die verhängnißvolle Logik der Thatsachen zum erbitterten Kriege.

Ein selbständiger, wenn auch nicht immer freier, so doch gesicherter, ein zwar mäßiger, dafür aber ziemlich gleichmäßiger Besitz, ein Besitz insbesondere, der auf zweckentsprechend vertheiltem und geschütztem Grundeigenthum oder Bodenbenutzungsrechte ruht, ist der gerade Gegensatz zum System des allgemeinen öffentlichen Wohlstandes. Mit Milliarden rechnen, kolossale Kapitalunternehmungen beginnen, internationale Börsengeschäfte treiben, vom Gelde ohne Arbeit die verblüffenden Erträgnisse ziehen, die man heute der kirchlichen Lehre als beschämende thatsächliche Widerlegung entgegenhält, das war so lange nicht möglich, als es einen festgeschlossenen, durch gesetzliche Ordnung starken Mittelbesitz gab, das heißt, solange das vorhandene Kapital, statt sich, losgelöst von der natürlichen Unterlage alles

Erwerbes, von Grund und Boden, in den Kassen einiger Millionäre zu häufen, vielmehr in regelmäßigem Gange wie das gesunde Blut von Glied zu Glied sich fortbewegte und tropfenweise und doch zusammenhängend durch den Gesammtkörper vertheilte, und solange überdies die auf Arbeit angewiesenen Klassen einerseits durch einen wenn auch noch so kleinen Besitz festen Boden unter den Füßen hatten und andererseits durch Einheit und Zusammenhalt gegen die Uebermacht des Kapitals widerstandsfähig waren. Das alles wurde nun gründlich beseitigt, zumeist durch die Verblendung des Mittelstandes selber, der sich zum begeistertsten Vertreter des Liberalismus und zum unversöhnlichen Feinde aller conservativen Mächte hergab.

Von Besitz und von gesellschaftlichem Rechte der Mittleren und Kleinen kann seitdem eigentlich keine Rede mehr sein [1].

---

[1] Im Königreiche Italien wurden in sieben Jahren, von 1873 bis 1879, nicht weniger als 35 074 Familien aus ihrem Besitzthum getrieben. In zwei Jahren hat der Fiscus selber 13 258 Güter verkauft, und das wegen Steuerrückständen von 90, ja von 10 Franken! (Rom als Hauptstadt von Italien, Freiburg 1881, 25.) In Frankreich waren nach dem großen Kriege angeblich 3 600 000 Grundeigenthümer — man weiß freilich, wie zersplittert dort der Boden ist — nicht mehr im Stande Personalsteuer zu zahlen (Jäger in den Christl.=soc. Bl. 1881, 669). Infolge der diesem Lande eigenthümlichen Häuserbesteuerung sollen 346 000 bäuerliche Wohnungen kein Fenster, 2 000 000 nur ein Fenster gehabt haben (ebenda). In Bayern beliefen sich die Zwangsveräußerungen vom 1. October 1863 bis Juli 1867 auf 9178, die Hauptstadt, „den Herd des Uebels", nicht mitgerechnet (Süddeutsche Presse, Morgenblatt 53, vom 22. Nov. 1867), im Jahre 1880 aber auf 3722 (Ratzinger, Volkswirthschaft 330). In Cisleithanien wurden 1875—1879 bloß an Bauerngütern 37 471 mit einem Kapitalverluste von 63 812 541 Gulden zwangsweise versteigert (Ratzinger 329; vgl. Vogelsang, Nothwendigkeit einer neuen Grundentlastung 18 ff. 29 ff.). Im ganzen ist der österreichische Grundbesitz von 1870 bis 1878 um 895 259 000

Damit ist aber auch dem Volke das Mark ausgesogen und eine Nation verloren[1]. Ehemals war durch das Innungs- und Zunftwesen selbst der Geselle und der Handlanger selbständiges, weil rechtlich geschütztes Glied eines großen und starken Ganzen, und der Hörige, obschon nicht frei, doch seines Brodes, seines Bleibens, und was die Hauptsache ist, der Unterstützung im Nothfalle sicher. Nun sind alle frei, sich zu helfen, wie sie können, sich zu halten, wie es geht; aber alle auch frei von der Pflicht, anderen zu helfen, wenn sich diese selber nicht mehr helfen können, und sie zu halten, wenn sie sich nicht mehr zu halten vermögen. Frei von Grund und Boden, frei von sicherem, wenn schon mäßigem Erwerbe, frei von schützenden Schranken genießt jeder die Freiheit des Vogels, nur ohne dessen Schwingen. Jetzt ist der Meister von ehedem gleich jedem Tagelöhner zum bloßen Lohnarbeiter geworden. Er, dessen Gesellen ehemals in echtem Handwerkerstolze den Universitätsstudenten Fehde an-

---

Gulden mehr verschuldet worden (Wiener Vaterland 23. Juli 1882, Beil.; vgl. Vogelsang, Socialpolit. Bedeutung der hypothekar. Grundbelastung 39 ff.). Der Durchschnittspreis der aus freier Hand verkauften ländlichen Güter in Oesterreich war 1873 noch 1626 fl., 1874 nur 1477 fl., 1875 aber 1459 fl., 1876 bereits 1316 fl. Also ist es nicht Ueberschuldung, sondern das stetige Fallen des Werthes vom Grundbesitze, der in fünf Jahren um 20 % sank, was den Untergang nach sich zieht. In dem so getreidereichen Galizien, wo 1867 nur 164 Zwangsveräußerungen statthatten, gab es deshalb 1873 deren 614, 1874 aber 1026, 1875 schon 1326, 1876 1433, 1877 2139, 1878 2450, 1879 gar 3164 (Jäger, Agrarfrage der Gegenwart I, 172 ff.; Christl.-soc. Bl. 1881, 701; Vogelsang, Bedeutung der hypothekar. Grundbelastung 41). Und unsere liberalen Nationalökonomen finden selbst in dieser grausig steigenden „Mobilität des Grundeigenthums" (über welche reiche statistische Angaben bei Hitze, Kapital und Arbeit 376 ff.) einen „Beweis höherer Cultur". Darauf ist freilich eine Antwort schwer zu geben.

[1] Niebuhr, Nichtphilologische Schriften 449 (bei Roscher, Geschichte der Nationalökonomik 922).

sagten, er, der unter eigener Fahne dem Kaiser in der Schlacht zu Hilfe eilte, ist froh, wenn er als Tag-, Stück-, Accordarbeiter sein kärgliches Brod auf einige unsichere Tage findet. Der Handelsmann, dem drei Concurrenten in demselben Gäßchen die Luft zum Athmen benehmen, zieht als Trödler und Hausirer auf den Landstraßen herum, zwar von jedem Flurwächter um seinen Schein angeschnaubt, aber doch stolz auf seine Freiheit von mittelalterlicher Bevormundung, oder er ist zum Pächter und Kleinverleger herabgesunken, der fremde Waare für fremden Vortheil verhandelt. Der Kleinbedienstete von früher, der im Dienste seines Herrn sorgenloser lebte als dieser selber und von dessen Enkel das Gnadenbrod genoß, hascht nunmehr nach einem schmalen Nebenverdienste als Tageschreiber, als Vonundzugeher: solange er sich regen kann, sieht ihn sein Principal kaum einmal; ist er arbeitsunfähig, so wird ein anderer eingestellt.

Die eigentlichen Arbeiter haben also oft großes Unrecht, wenn sie sich als die am meisten betroffenen Opfer der socialen Frage betrachten. Dieses Loos der Erniedrigung hat den kleinen Mann in allen Berufszweigen getroffen, am härtesten vielleicht die sogenannten niederen Angestellten, die man besser nur noch Eingestellte und zuletzt Einleger nennen möchte, und noch mehr jenen Stand, für den die Zeit kaum noch Erbarmen und Verständniß zu besitzen scheint [1], den Bauernstand. Ehemals in manchen Gegenden und Ländern ein halber König, ist nun der

[1] Wie wahr das ist, zeigt selbst Roscher. Unter den Beweisen dafür, daß das Deutsche Reich in wirthschaftlicher Hinsicht auf einer „hohen Culturstufe" steht, führt er neben den Thatsachen, daß die Post jährlich 14 Briefe pro Kopf befördert und daß die neuere deutsche Sprache bereits für den Geldbesitzer Partei nimmt, weil sie „billig" für geldwohlfeil gebraucht, auch die an, daß unser Grundeigenthum einen so „hohen Grad von Mobilität" erreicht hat, demzufolge die ländlichen Besitzungen in Preußen zu 52 %, in Sachsen zu 40, in Mecklenburg zu 45 % ihres Werthes verschuldet sind! (Geschichte der Nationalökonomik 1004 ff.)

Bauer bloß noch ein Schatten seiner selbst. In England — von Irland ist nicht zu reden — hat die so maßlos und systematisch betriebene Arrondirung des Grundbesitzes [1] und die rohe Wiedereinführung der Latifundienwirthschaft, an der einst das römische Reich verschmachtete [2], den ehevor so starken Bauernstand zum vollen Proletariat herabgebracht, dessen sociale Gefahr nun selbst die öffentliche Macht bereits zu fühlen beginnt. Die Mongolen hatten einst den Plan, ganz China in eine Viehweide zu verwandeln [3]. Sie standen aber von diesem Vorhaben ab, klüger als die englischen Herren, welche seit Adam Smith 160 000 freie Grundeigenthümer haben verschwinden lassen [4]. In Frankreich ist dasselbe Ziel der Vernichtung des Bauernstandes auf dem umgekehrten Wege erreicht worden. Dort geht die Theilbarkeit und die Veräußerlichkeit des Bodens so weit, daß 51 Millionen Hektare in 150 Millionen Grundstücke zertheilt sind, und daß es Grundstücke gibt, auf denen nur zwanzig, zehn, ja sechs Weinstöcke Platz haben [5]. Nicht mit Unrecht schreibt man diesen Zuständen den Verfall des conservativen und des religiös-sittlichen Lebens im niedern Volke zu [6]. In Oesterreich muß der Bauer zufrieden sein, wenn er noch

---

[1] Marx, Das Kapital (4) I, 639 ff. 679 ff. Roßbach, Gesch. der polit. Oekon. 243 ff.; Gesch. der Gesellschaft IV, 6 f. Kolb, Statistik (8) 221. Rentzsch, Handwörterb. d. Volkswirthsch. 416 f.

[2] Appian., Bell. civ. 1, 7. Seneca, Ep. 89; Benef. 7, 10. Plin. 18, 7 (6). Columella 1, 3. Petronius, Sat. 48. Ammian. Marcell. 27, 11. Schon 104 v. Chr. soll aller Besitz zu Rom in den Händen von 2000 gewesen sein (Cicero, Off. 2, 21, 73). Unter Nero gehörte die halbe Provinz Afrika sechs Eigenthümern (Plin. 18, 7 (6), 3.

[3] Roscher, System der Volkswirthschaft (12) II, 49.

[4] Carey, Lehrb. der Volkswirthsch., deutsch von Adler, (1) 240.

[5] Kuhn, Französische Zustände 75. Histor.-polit. Bl. 91, 559 ff.

[6] Roßbach, Geschichte der polit. Oekonomie 252 ff. Pertz, Leben des Freih. vom Stein VI, 945.

den Rohertrag seiner Arbeitsproducte gewinnt. Die Grundrente von seinem Bodenbesitze ist vollständig zur Kapitalrente geworden, die er in Form von Zinsen an den wahren Eigenthümer des Bodens, den Kapitalisten, abliefern muß. Der Bauer ist dort zum Lohnarbeiter, und zwar zum Lohnarbeiter um den Tagelohn, zum Lohnarbeiter in fremdem Dienste auf eigenem Grund und Boden geworden [1]. Der deutsche Bauer war ehemals nach dem deutschen Rechte, das Grund und Boden nicht bloß als Gegenstand des Privatbesitzes, sondern auch als Grundlage für die politischen Rechte ansah, in seiner Selbständigkeit, wenn auch durch kein eigentliches Gesetz der Untheilbarkeit, so doch fast überall durch Sitte und Herkommen geschützt. Mit Einführung des fremden Rechtes aber, das auch an Grund und Boden seinen Begriff von Privateigenthum völlig durchführte, hörte die Beschränkung der Bodentheilung mehr und mehr auf. Da hatte die Uebermacht der Herren, zu der die Stürme des sechzehnten Jahrhunderts führten, leichtes Spiel, den Bauer aus seiner festen Stellung herauszutreiben. Zwar hat er an vielen Orten, zumal im katholisch gebliebenen Süden und im Nordwesten, noch ein schönes Erbstück aus alten Zeiten bis in unsere Tage herein gerettet. Aber jetzt treibt auch ihn das neue System mit seiner Güterzertrümmerung und Freizügigkeit, mit der Lohnsteigerung und Productenentwerthung, mit der Lockerung der Dienstverhältnisse, mit der Ueberschwemmung der Märkte durch fremde Erzeugnisse, mit dem Einflusse der Neuschule und Kaserne, mit Förderung des Luxus, mit Mehrung der Wirthshäuser und der Gelegenheit zu Vergnügungen, von den Lasten nicht zu reden, rasch dem Abgrunde zu. Selbst in Ländern, die bisher dem behäbigen Bauernstande gehörten, liefert das Anschwellen der Großstädte den Augenscheinbeweis, daß täglich mehr Mitglieder des ehemals seßhaften und ver-

[1] Jäger in den Christl.-soc. Bl. 1881, 732.

sorgten Mittelstandes bodenlos und brodlos auf die Suche um jeden beliebigen Erwerb an die Luft gesetzt werden [1].

8. Aber auch die Bedeutung der andern Grundlage für die Gesellschaft, der selbständigen, persönlichen Arbeit, ist durchaus gebrochen. Es ist schon überhaupt das schlimm an diesem neuen System des Liberalismus, daß man mit Menschen und mit Gesellschaften fast nur noch wie mit Sachen rechnet [1], und daß man Arbeit und Leistung nicht als freie Frucht eines persönlichen, fühlenden Menschen in Betracht zieht, sondern daß man von der Arbeit redet, als wüchse sie wie das Heu auf der Wiese. Unsere nationalökonomische Sprache bedient sich, wie schon früher erwähnt, nicht ohne Grund nie des Ausdruckes Arbeiter, sondern bloß der Worte Arbeit, Kapital, Consumtion. Darum rechnet man mit dem Arbeiter, als wäre er todtes Material, wie weit man ihn hämmern kann, ohne daß er zerbricht, wie viel man ihm eingeben muß, damit er verwendbar bleibe. Wie ihm dabei zu Muthe ist, fragt keiner, sowenig wie man darum fragt, was ihm das Kapital schuldig ist. Denn auch von Kapitalisten ist keine Rede mehr. Todtes Kapital, todte Arbeit, Angebot und Nachfrage, damit scheint alles in Ordnung.

Ueberdies ist von Gesetzen der Moral auf diesem Standpunkte keine Rede. Man hört immer nur, so recht im Sinne des Pantheismus und des Materialismus, von ökonomischen Naturgesetzen. Diese, so wird behauptet, beherrschten Fabrik und Markt, ihnen sei alles unterworfen, an ihnen lasse sich nichts ändern. Die Arbeit als solche habe kein Recht, das Kapital keine Pflicht. Für das leblose Kapital gebe es weder Gesetz noch Moral, keine Religion, keine Schranke, keine Rücksicht. Nun würde aber schon die strengste Gerechtigkeit schweren Stand haben, um den Arbeiter gegenüber dem Bunde des übermächtigen

---

[1] Rösler, Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirthschaftstheorie 91 ff. 113 ff.

Kapitals mit der Maschine zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Denn wie soll der Arbeiter mit seinen leeren Händen und seiner so schnell erschöpften Kraft der mit Pferdekräften und eisernen Nerven arbeitenden und vom Großkapital gespeisten Maschine Stand halten, wo nicht Billigkeit und Liebe der Gerechtigkeit die Rechnung führen hilft? Wenn nun aber gar absichtlich jede Moral ausgeschlossen ward, um die Arbeit ihrer selbständigen Kraft zu berauben und ihres eigenen Werthes zu entkleiden, dann mußte der Arbeiter erliegen. Nun wurde seine Arbeit nicht mehr wie ehedem ein Streben nach steigendem Verdienste, sondern ein Ringkampf mit der Maschine um immer niedrigere Preise bei immer zunehmender Arbeitszeit. Je mehr aber auf diesem Wege die Arbeiter wehrlos und jeder sichern Stellung beraubt wurden, desto größere Massen von ihnen wurden gezwungen, sich in diesen Wettkampf mit der Maschine zu stürzen und sich dem Großkapital, das sich ebenfalls zusammenzog, unter jeder Bedingung auszuliefern, also durch den eigenen Andrang auch ihrerseits den Preis der Arbeit herabzudrücken. Damit hatten sie nun den Begriff von der freien Concurrenz, dem sie einst so freudig zugejubelt hatten, in seiner wahren Bedeutung auf sich selber angewendet.

9. Endlich brachte es die Menge der bedienenden Hände und die Größe des Betriebes mit sich, daß jede Hand krampfhaft je ein Stück des Getriebes faßte und festhielt, solange sie es halten konnte, damit nicht eine andere ihr den Platz wegnähme. Das ist aber erst die volle Herabwürdigung des Arbeiters und der menschlichen Arbeit [1]. Soviele Theile der Maschine, so viele Arbeiter. Jeder ist gebannt an seinen Theil, verwachsen mit dem Stück Arbeit oder Maschine, das er eben vor sich hat, geradezu identisch mit dieser Schraube, mit dieser Kurbel, mit dieser Klappe. Hat die Maschine zehn Theile, so wiegen

---

[1] Vgl. Rösler a. a. O. 49. 60.

erst zehn Arbeiter die eine Maschine auf. Der einzelne Arbeiter aber zählt nicht mehr als ein Zehntel der ganzen Maschine. So abstoßend der Ausdruck klingt, es ist doch richtig: der Arbeiter ist nicht bloß zum Stückarbeiter, nein, er ist zu einem Stück der Arbeit geworden. Der Ausdruck Arbeitstheilung, auf den unsere Zeit so stolz ist, gleich als hätte Adam Smith damit das wunderbarste Mittel des Fortschrittes ausgesonnen, ist so unzutreffend als möglich. Arbeitseintheilung und Theilung der Arbeit unter die Arbeiter war immer bekannt, solange es vernünftige Arbeiter gab. Das aber, was man jetzt Arbeitstheilung nennt, ist Isolirung der einzelnen Arbeitskraft, ist Theilung, ja Zerstückelung des Arbeiters selber, die ihn geistig unmündig, stumpf und todt, abhängig vom Geschäfte und unfähig macht, sich anderswo fortzubringen.

Damit war dem Princip des Liberalismus, der Auflösung des Menschenbundes in lauter vereinzelte Nummern, seine vollste Entwicklung verschafft. Wir begreifen es darum vom Standpunkte der Consequenzmacherei aus, daß er gerade auf die Einführung dieser sogenannten Arbeitstheilung so stolz ist, aber wir bedauern sie im Namen der freien Persönlichkeit, also der Menschlichkeit. Es mag schöne Arbeit geben, wenn in Birmingham ein Arbeiter nichts als Sargnägel, ein anderer nur Hufnägel, ein dritter nur Schuhnägel fertigt. Wir wollen glauben, daß diese Sargnägel eine Vollendung erlangen, die sie gewiß fähig macht, ihren Dienst bis zum jüngsten Gerichte zu versehen. Und wenn die Verfertigung von Sargnägeln der letzte und höchste Zweck ist, um dessen willen die Menschen arbeiten und auf dem wirthschaftlichen Gebiete sich vereinigen, so ist ohne Zweifel hier ein großer Fortschritt erreicht worden. Aber der arme Arbeiter dauert uns, der sein Leben lang nichts in Händen hat als Sargnägel, und das arme Mädchen dauert uns, das seine ganze schöne Jugendzeit hindurch nichts anderes lernt als der Stahlfeder die letzte Schärfe zu geben oder die Uhrfeder

in Oel zu bähen. Was soll das arme Kind, was soll das ärmere Weib anfangen in der Gefahr, diese Arbeit zu verlieren, die einzige, die es kennt? Muß ihm nicht alles recht sein angesichts der einzigen Wahl, die es hat, Hungers zu sterben, sobald es keine Feder mehr spitzen kann? Kann man den Arbeiter noch tiefer entwürdigen? Man möchte es kaum glauben, aber man kann es. Da sind siebenzehn Personen oder Gruppen von Personen wie im Bagno durch das eiserne Gesetz zusammengekoppelt, dort hundertunddrei. Wozu? Die ersten, damit eine Stecknadel, die anderen, damit eine Uhr zu stande komme. Man denke, hundertunddrei Menschen, jeder für sich schlechthin unfähig, sich selber zu helfen, müssen nach einem ihnen allen mehr oder minder unbekannten Plane gleichsam ins Blaue hinein arbeiten, damit ein ganzer Gegenstand des Erwerbes fertig werde. Das ist eine Geisteskuechtung, eine Geistestödtung, eine Unterjochung unter die Arbeit, die kaum des Menschen unwürdiger gedacht werden kann. Hier ist unläugbar die Arbeit Herr über den Menschen, nicht der Mensch Herr der Arbeit. Jeder einzelne Arbeiter ist da gleich dem siebenzehnten Theil einer Stecknadel, dem hundertunddritten Theil einer Uhr, eine wahre Null.

Man sagt freilich, der Geschäftsvortheil verlange das. Eine einzelne Person würde täglich 20 Stecknadeln fertig bringen, so aber machten zehn Personen 48 000, also jede 4800 täglich. Das klingt freilich bestechend. Aber selbst wenn diese Beweisführung richtig wäre, dürfte ein solcher Vortheil um solchen Preis erkauft werden? dürfte man das Product der Arbeit so rücksichtslos zum Zwecke, den Arbeiter so unmenschlich zum Mittel machen? Sie ist aber nicht einmal wahr[1]. Man verwechselt beständig Theilung der Arbeit und Zerstückelung des Arbeiters. Kann denn der einzelne, ganze, unzerstückelte Arbeiter nicht auch seine Arbeit theilen oder vielmehr seine Zeit

[1] Rösler a. a. O. 43 ff.

eintheilen? Wie haben es denn die alten Meister gemacht? Haben sie nichts zu stande gebracht? Sind sie zu Grunde gegangen bei ihrer Art der Arbeit?[1] Unsere Nationalökonomen scheinen sich vorzustellen, so ein mittelalterlicher Nadler habe erst fünf Minuten den Draht zu einer einzigen Nadel gestreckt, dann zehn Minuten diesen einen Draht gespitzt, dann fünf Minuten den nämlichen einen Draht oben abgeschliffen, dann ein Feuer angezündet, um den Knopf auf diesen einzigen Draht aufzulöthen, dann das Feuer wieder gelöscht, um mit der nächsten Nadel dieselbe Thorheit wieder von vorne zu beginnen. Darauf paßte wohl der Name Arbeitstheilung ganz vortrefflich. Nach unserem Wissen aber haben die alten Meister nicht die Arbeit getheilt, sondern die Arbeit, wie sie sich ausdrückten, zusammenkommen lassen und dafür die Zeit eingetheilt. Statt daß, wie jetzt, einer bloß Draht streckt und ein anderer bloß Draht spitzt, haben sie zuerst das Strecken des Drahtes und dann das Spitzen und dann die übrigen Arbeiten auf einmal im großen vorgenommen, hatten dabei den Vortheil der Abwechslung, wurden nicht so stumpf und müde und lernten das Ganze wie das Einzelne gleichmäßig beherrschen. Um der Arbeit willen war es also kaum nothwendig, dieses neue System einzuführen, das wieder ganz und gar den Grundgedanken des alten barbarischen Kastensystems erneuert hat.

---

[1] Mein Vater ließ einmal bei einem Landuhrmacher von altem Schrot und Korn, einem sehr geschickten Meister und biedern Ehrenmanne, eine große Wanduhr mit Repetirwerk machen. Der Meister machte alles selber, sogar die Räder, und zwar nicht etwa hölzerne. Die Sache wird besser, sagte er, als mit der gekauften Fabrikwaare. Und sie wurde wirklich besser. Die Uhr war recht geschmackvoll, eine wahre Zimmerzierde, ging ausgezeichnet, war gar nicht so übermäßig theuer, und der Meister war zwar kein Millionär, aber er hatte ein gutes Geschäft, und ich sah ihn immer fröhlich und guter Dinge, zumal wenn er uns Kindern etwas von seinen Kunststücken zeigen und erklären konnte.

Damit die Arbeit feiner werde, bindet dieses einen Arbeiter für sein Leben vor eine und die nämliche Arbeit. Nicht das Geschäft richtet sich diesem System zufolge nach dem Menschen [1], sondern der Mensch ist ein Werkzeug, das um der Production willen da ist [2].

10. So stehen wir also inmitten der modernen Civilisation wieder ganz und gar auf dem Boden der alten Barbarei und Menschenentwerthung. Vom Standpunkte des ökonomischen Liberalismus aus muß man wieder, wie einst Varro that, die Arbeitswerkzeuge in drei Klassen theilen, solche mit Stimme, solche mit halber Stimme und solche ohne Stimme, oder Sklaven, Thiere und Maschinen [3]. Nun verstehen wir erst ganz, warum auf diesem Standpunkte immer nur von Arbeit, nie von Ruhe, bloß von Produciren, nicht aber vom Vertheilen die Rede ist. Das ganze Verhältniß zwischen Arbeit und Kapital ist das der kaufmännischen Speculation geworden. Die Arbeit, die Arbeitskraft ausnützen, die Concurrenz aus dem Felde schlagen, möglichst schnell und billig produciren, das ist alles, wovon man hört. Vom Arbeiter redet man nicht.

Man kann es nicht oft genug sagen, damit es die Welt endlich bedauern lerne: die Arbeit ist durch die liberale Schule zur Waare geworden und der Arbeiter auch. Man kauft die Arbeit so billig, man schlägt aus ihr Nutzen so schnell, so viel als möglich [4]. Werthschätzung oder Hebung der Person des

---

[1] Plato, Rep. 2, 370. b. Isocrates, Busiris (11), 16. Xenophon, Cyrop. 8, 2, 5. 6. Diodor. 1, 74, 7.

[2] Eudemus, Moral. 7, 10, 4. Sehr gut Rösler a. a. O. 56. Jörg, Geschichte der socialpolitischen Parteien 22 f.

[3] Varro, Agric. 1, 17. Tres partes instrumenti, genus vocale, semivocale et mutum, servi, boves, plaustra.

[4] Ein Beispiel für viele! Graf Rumford gibt, gewiß aus guter Absicht, folgendes „Recept", um wohlfeile „Kost für Arbeiter" fertig zu bringen: 5 Pfd. Gerste, 5 Pfd. Mais, für 3 d Häringe, 1 d Salz, 1 d Essig, 2 d Pfeffer und Kräuter; macht 20¾ d, wovon 64 Menschen Suppe genug haben. Das erinnert an den „Sklavenwein", wofür

Arbeiters, Anerkennung des innern sittlichen Werthes und der selbständigen Rechte seiner Thätigkeit kann der Liberalismus nicht in seine Rechnungen aufnehmen.

Kein Wunder, wenn der Mensch dabei elend wird, wo ihn alles drückt, innerlich und äußerlich. Er arbeitet sich zu Töde für andere. Er sieht unberechtigten Luxus ohne Arbeit und keine Schonung, oft keine Hoffnung für die Arbeit. Welch herzzerreißender Gedanke an die 33000 Nähmädchen in London, die sich mit zwanzigstündiger Arbeit kaum vor dem Verhungern und vor der Nothwendigkeit des Lasters schützen können, die Hunger, Kälte und den erdrückenden Schlaf mit den melancholischen Versen des Hemdenliedes verscheuchen:

O Gott, wie theuer zahlt man Brod,
Wie wohlfeil Fleisch und Blut! [1]

Welch beklemmende Vorstellung, daß diese Hunderttausende von Arbeitern bei ihrer langen Arbeitszeit, in dem geisttödtenden Einerlei des Maschinengerassels, in der eisernen, staubigen, berußten, zitternden Umgebung, in die kein Strahl des Glaubens, kein Trost der Religion, kein Hauch der Liebe fällt, fast stumpf, menschenfeindlich, verzweifelnd, zu allem fähig werden müssen! Wer würde nicht zuletzt in gleicher Lage wie sie die Familie

---

Cato (De re rust. 104) auch sein „Recept" gibt: 10 Quadrantalia Most, 2 sauern Essig, 2 eingekochten Most, 50 Quadrantalia Süßwasser, das alles fünf Tage lang mit einem Stecken täglich dreimal umgerührt, dann 64 Sextarii Meerwasser dazu, das Faß zehn Tage fest verschlossen, und der „Wein" ist fertig. Mit anderen Worten: Zu 1960 Liter „Sklavenwein" gehören 360 L. Wein, 60 L. Essig, 1540 L. Wasser und Salz, oder 18,4 % Wein, 3 % Essig, 78,6 % Wasser und Salz. Man weiß nicht, ist es Ernst oder Hohn, wenn der Tugendheld das „Recept" mit dem Zusatze schließt: Dieser „Wein" hält sich bis zur Sommersonnenwende. Was dann noch übrig bleibt, wird überaus scharfer Essig.

[1] Hood's Song of the shirt (Chambers, Cyclopaedia of Engl. Lit. II, 420). Deutsch bei Scherr, Bildersaal d. Weltlit. (3) III, 158 f.

fliehen, deren Anblick das Elend nur vermehrt, und in Ausschweifung und Unmäßigkeit Vergessen der Noth, in Umsturzplänen einen Ausweg für den inneren Grimm suchen? Wer kann sich nicht von dem Standpunkte dieser Armen aus in die Stimmung des Meuchelmörders hineindenken:

Mit ewigem Treten, Stoßen macht die Welt
So grimm mich, daß mir alles recht ist, was
Ich ihr zum Trotze kann. Ich fühle mich
So matt vor Noth, so bitter vor Verdruß,
Daß ich auf jeden Wurf mein Leben wag,
Gleichviel ob's schlechter oder besser wird [1].

11. So kommen wir wieder dahin zurück, von wo wir ausgegangen sind. Die sociale Frage ist zunächst sittlicher Art. Aus der Zerstörung des sittlichen Lebens geflossen, muß sie auf das sittliche Leben wieder zerstörend zurückwirken. Solange nicht ein wahrhaft sittliches Leben wiederhergestellt ist, gibt es keine Lösung der socialen Frage.

Aber wir verstehen diese Worte in einem Sinne, der vielleicht nicht allen geläufig ist. Wenn von Unsittlichkeit die Rede ist, denkt die Welt immer nur an die armen Arbeiter, die man gegen Morgen aus den Gossen auf die Polizei bringt, nachdem sie das Elend der Woche mit dem ersten Pfennig, den sie einnahmen, im Branntweine betäubt haben. Man thut, als wäre Unsittlichkeit nur ein aus dem Mittelalter übrig gebliebenes Privilegium der Bauernkirchweihen und der armen Zielscheiben für die ewig junge Verführungskunst reicher Wüstlinge. Daß es auch höher hinauf Unsittlichkeit gebe, und zwar höhere, raffinirtere Unsittlichkeit, daß es auch öffentliche, gesellschaftliche, gemeinschaftlich geübte, ja gesetzliche Unsittlichkeit gebe, und daß diese ungleich verderblicher wirke als die der Einzelnen, zumal der Kleinen, daran denkt man so wenig wie an die Wahrheit, daß das Gesetz Gottes nicht bloß das Gewissen der Armen,

---

[1] Shakespeare, Macbeth 3, 1.

sondern auch die öffentlichen Sitten und die Gesetze der Staaten bindet. Und eben in der Verkennung dieser Wahrheit hat die sociale Frage ihren Hauptsitz.

Es ist sehr bequem, beim Thee oder Lunch über die Laster des Volkes den Tugendhaften zu spielen und mit der erhabenen freien Moral der Gebildeten groß zu thun. Die Armen, heißt es, sind selber schuld an ihrem Elend. Sie sollten genügsamer sein. Was brauchen sie sich eine Familie auf den Hals zu laden, die sie nicht erhalten können! Etwas mehr Enthaltsamkeit, Sparen, Zufriedenheit, dann läßt sich schon leben! So aber, wer kann dieses Volk mürbe machen als die Noth? Diese satten Tugendprediger scheinen fast zu glauben, als ob Armuth und Nichtswürdigkeit eines und dasselbe, und als ob Armuth stets die wohlverdiente Folge der Sünde sei. So urtheilten die harten Heiden [1]. Aber es gibt auch unverschuldete Armuth, es gibt auch Fehler, welche durch die Noth zwar nicht entschuldigt, aber doch sehr gemildert werden. Die Reichen lassen sich kaum etwas davon träumen, welch schwere Versuchung zur Sünde oft die Armuth ist [2]. Sie haben nicht Noth zu stehlen, zu betrügen, ihr Elend in Ausschweifungen zu betäuben. Und doch sind diese Sünden auch unter ihnen nicht unerhört. Wie wollen sie die Armuth als gerechte Strafe hinstellen, da doch die Armuth zuvor schon längst auf den Armen drückte, bis er sich in der Verwirrung der Noth zuletzt vergaß, einmal dasselbe zu thun, wessen der Reiche sich hundertmal aus Uebermuth vermaß! Wie oft verurtheilen diese strengen Sittenrichter, was doch im Grunde von ihnen ausgegangen ist! Wir reden hier nicht bloß vom Beispiele der Reichen und

---

[1] Menander, Agricola frag. 2; Sentent. 455. Juvenal. 3, 144 sqq. Vgl. Karl Schmidt, Die bürgerl. Gesellschaft in der altröm. Welt 59 ff.

[2] Sprichw. 30, 9. Hieron., In Is. 48, 10; In Ezech. 25, 27. Ambros., Hexaem. 5, 17, 57. Chrysost., Sacerd. 3, 16.

Großen. Schon dieses übt einen ansteckenden Einfluß auf die allgemeine Sitte und auf die Untergrabung der Gesellschaft. Eine furchtbare Macht, eine laute Einladung zur gefährlichsten aller Revolutionen, zum Umsturze der sittlichen Schranken, ist das Böse, wenn es von denen geschieht, die in Glück und Macht und Ehren sind. Dann fangen die Armen und die Kleinen an zu sprechen: Zu was hat uns unsere Rechtschaffenheit genützt? Warum geht es nur diesen Lebemännern so gut? Ist da nicht ein Lasterleben vortheilhafter als unsere bittere Zurückhaltung? [1] Aber es gibt eine noch größere Schuld als die des bloßen Beispieles auf seiten der Mächtigen und Einflußreichen, eine positive, directe Schuld. Wie viele Arbeiter und Arbeiterinnen sind um Grundsätze, um Religion, um Charakter, Tugend und Enthaltsamkeit durch gar nichts anderes gebracht worden als durch ihre vollständige Wehrlosigkeit gegenüber der gewissenlosen Ausbeutung der Macht, welche der Reichthum verleiht! Wer hat diese Tausende ehrlos gemacht, die nun von ihrer Ehrlosigkeit leben, weil sie keine Möglichkeit eines ehrbaren Erwerbes mehr finden? Gilt nicht ganz besonders von diesen bedauerlichen Opfern der Gesellschaft — denn das sind sie, wenn schon die ganze Gesellschaft sie ausstößt —, gilt, sagen wir, nicht von ihnen, was einst Malthus sagte, es erfordere eine Geistesstärke, die man nicht leicht voraussetzen dürfe, wenn einer auf die Dauer sich selber achten solle, den doch schlechterdings niemand achtet? [2]

Ja, es gibt auch Sünden der Gesellschaft, und diese machen ganz besonders die gesellschaftliche Frage. Es ist ein ganzes System solcher Sünden, das die Logik der Thatsachen uns jetzt zur Zuchtruthe gemacht hat. Wir fürchten sehr, daß in dem, was man oft mit so viel Stolz den modernen Fortschritt oder

---

[1] Mal. 3, 14. 15. Job 21, 15. Eccl. 8, 10 ff.

[2] Malthus, Volksvermehrung, deutsch von Hegewisch, 1807, II, 192.

die modernen Ideen nennt, ein großes Stück dieses Systems stecke. Alles klagt über die sittliche Verwilderung der Massen, die Verachtung der Autorität, die Zuchtlosigkeit der Jugend. Mit Bangigkeit blicken wir in die Zukunft, wo dieses noch heranwachsende Geschlecht einmal die Zügel in die Hand nehmen wird. Aber wer hat uns diese Geißel geflochten, wenn nicht wir selbst mit unserer Art der Jugenderziehung und Schulbildung? Ist es nicht eine Ausrede der hellen Feigheit, wenn es heißt: Merkwürdig, wie verdorben jetzt die Jugend aufwächst? Was ist merkwürdig: das Jetzt? das Verdorben? das Aufwachsen? Sind etwa wir zu unserer Zeit besser zur Welt gekommen? Aber uns hat man gezogen und erzogen, dank unseren Eltern. Wir aber verziehen unsere Kinder. Daher das Elend. Warum wollen wir nicht gestehen, daß die Wirkung der Ursache vollkommen entspricht? Wenn aus einer Erziehung ohne Frömmigkeit ein Geschlecht ohne Pietät, aus einer Schule ohne Gott ein Volk herauswächst, dem nichts heilig ist, wenn die, welche man von klein auf mit Zweifel, mit Geringschätzung gegen die erste aller Autoritäten genährt hat, über jede Autorität auch auf Erden spotten und jedes Herkommen in Zweifel ziehen, ist das nicht ganz natürlich? Darüber ist doch wahrhaftig jede Frage unnütz. Aber auch darüber, wer die Schuld daran trägt, daß es so ist, daß sich diese Keime so fortentwickeln, und daß nichts oder doch nichts Entscheidendes zur Abhilfe geschieht. Wer das zu verantworten hat, daß ein solches Geschlecht heranwächst, daß allenthalben die alten Sitten niedergelegt, die Schranken des Herkommens zu Boden geworfen sind, daß so viele gefährliche Neuerungen ungehindert ihren Weg gehen, daß alle conservativen Mächte unter Druck, Mißtrauen, Gewaltthätigkeit leiden, daß alle Mittel zu thätigen Versuchen der Rettung nur halb, lahm, ungenügend ausfallen, der hat große Sünden zu verantworten. Das aber trifft die ganze Gesellschaft mehr oder minder, am meisten

freilich ihre Stimmführer und Leiter. Das Böse hat Schutz, die Vertheidigung der Ordnung und der Sitte ist nicht bloß schutzlos, sondern gehemmt[1]. Verführung und Wucher sind freigegeben und Missionen unter Polizeiaufsicht gestellt. Hausirer, Bänkelsänger, Colporteure vergiften das Volk ohne Hinderniß, wenn sie ihr Handwerk nicht gar zu plump treiben; Prediger, conservative Vereine und Blätter leiden unter der Censur. Auf Sonntagsfeier und religiöses Leben dringt keine Macht; wer aber auf Amt und Beförderung rechnet, muß mit seiner Glaubensüberzeugung und Religionsübung sehr behutsam sein. Schlägt eine Gemeinde die Bitte um Errichtung eines Wirthshauses ab in der Ueberzeugung, daß jedes neue Wirthshausschild eine mit obrigkeitlicher Genehmigung ausgehängte Aufforderung zu Verschwendung und eine neue Gelegenheit zur Ausschweifung ist, so ertheilt auf Berufung die Regierung die Erlaubniß und stellt vom Ertrage der Getränkesteuer einen Statistiker auf, damit er die verderblichen Wirkungen des Wirthshausbesuches und der Mehrung von verdächtigen Schlupfwinkeln ziffermäßig berechne.

So ist wahrhaftig wenig Grund zu gegenseitigen Verketzerungen. Groß sündigen die Großen und die Gebildeten an der Gesellschaft, und die Kleinen eifern ihnen nach Kräften im kleinen nach. Von oben her gehen die großen Schläge wider die Fundamente aus, die Verwirrung der Begriffe, die Vergiftung des Verstandes, die Untergrabung von Glauben und Religiosität, die Predigt unersättlicher Unzufriedenheit durch die Lehre vom ungemessenen Fortschritte, die Verachtung der Autorität und der Gesetze, die Läugnung von Recht, Pflicht und bindender Wahrheit, die unbelehrbare Selbstherrlichkeit des Einzelnen, die Unlenksamkeit der Jugend, die rohe Gier nach

---

[1] Leon. XIII. Encycl. Inscrutabili, 21. Apr. 1878 (Rundschreiben, Freiburg 1881, 5).

Besitz und Genuß der Erwachsenden, der Materialismus der Massen, die Auflösung von Haus und Familie, die Entweihung der Ehe, die Niederwerfung aller Schranken, die Lähmung der Kirche und alles Guten. Und unten vollenden sie, was daran noch fehlt, indem sie die Lehren zur That machen, die jene in unbegreiflicher Verblendung als unschädliche Denkübung nur für starke Geister aufstellen wollten.

Wir entschuldigen damit die Kleinen nicht. Gott verhüte! Auch ihre Schuld ist groß. Sie haben gar oft die Religion weggeworfen, die sie früher Arbeitsamkeit und starke Sitte gelehrt und in der Prüfung aufrecht gehalten hat. Es fehlt ihnen nur zu häufig der Bußgeist und mit ihm Ausdauer, Arbeitsgeist, Opfermuth, Geduld und Ergebung. Es mangelt ihnen an Kraft, sich Vergnügungen zu versagen, die nicht für sie sind, an Sparsamkeit und Vorsorge für die Zukunft. Begreiflich dann dieses Murren über Hungerlöhne und über Unbarmherzigkeit der Lohngeber. Aber es gibt gar viele Arbeitgeber, die wahrlich guten Lohn zahlen, fast mehr, als unter den gegebenen Verhältnissen möglich ist, und doch kommen die Arbeiter nicht damit aus. Sie mögen größeren Lohn empfangen, es bleibt immer bei dem alten Liede: Johann konnte nicht leben. Erst als er wieder zum Bettler geworden und zur Zwangsarbeit verurtheilt war, konnte er wieder auskommen [1]. Sie murren über Luxus und Laster der Reichen und erlauben sich verhältnißmäßig größeren Aufwand und schädlichere Ausschweifungen als jene. Haben sie großen Lohn, so werfen sie ihn weg. Haben sie kargen, so machen sie Schulden wie die Großen. Selbst an gewöhnlichen Tagen, denn einen Unterschied von Werktag und Sonntag wollen auch sie oft nicht mehr haben, sind sie von den Reichen und Gebildeten nicht zu unterscheiden, solange sie nicht den Mund öffnen. Darum trifft

---

[1] Justus Möser, Patriotische Phantasien (3) I, 180 ff.

bei ihnen der Spruch der gerechten Vergeltung zu: Sammt am Kragen, Hunger im Magen[1]. Sammt und Seide am Leibe löschen das Feuer in der Küche aus[2]. Demgemäß erziehen sie ihre Kinder, die Mädchen insbesondere, weit über ihren Stand, mit Ansprüchen und Erwartungen, die unvermeidlich zum Verderben führen. Sie gewöhnen die jungen Leute nicht mehr an Abhärtung und Entbehrung, sondern daran, alles mitzumachen und nachzuäffen, was Herz und Haus entleeren muß. Schriebe man die Jugendgeschichte so vieler Frauen, deren Gebahren — nicht ohne Mitschuld der Eltern, die sie so erzogen, und der Männer, die sie so wünschten und wählten — so großen socialen Ruin nach sich zieht, es ließe sich alles in die Worte fassen: Sie tanzte gut und kochte schlecht[3]. Von Flicken, Spinnen, Fegen ist ohnehin keine Rede mehr. Die Männer aber philosophiren zu viel über die Noth der Zeit und vergessen darob leicht, zu thun, was sie thun könnten, um die eigene wenigstens zu erleichtern. Sie haben bei ihrer Philosophie nur den einzigen Gedanken: Möglichst wenig Arbeit, möglichst viel Geld, wenig geben, viel empfangen, wenig thun, sich viel thun lassen. Das ist genau dieselbe Philosophie, unter deren Druck sie jetzt seufzen. Würden ihre Pläne gelingen, sie ließen andere genau dasselbe leiden, was sie jetzt selber empfinden. Sie wollen selber werden, was sie an ihren Bedrückern tadeln. Daher dieser Haß gegen die nach Gottes Ordnung bestehenden Unterschiede von arm und reich, von Herr und Diener, von Stand und Stand. Sie murren, sie wühlen und wollen doch nicht einmal Verbesserung ihres Standes. Das ist das traurigste, daß sie sich ihres Standes schämen, daß die Arbeiter selber die Arbeit nicht mehr ehren. Wer rühmt sich

---

[1] Körte, Sprichwörter der Deutschen (2) 6476.
[2] Sailer, Weisheit auf der Gasse, Grätz 1819, XX, I, 74.
[3] Justus Möser, Patriotische Phantasien (3) II, 84 ff.

heute noch der Arbeit und des Handwerkes wie ehemals? Sie wollen alle höher hinaus, wohin, das weiß selber keiner. Darum hat all ihr Bemühen keinen berechtigten Zweck, keine sichere Unterlage, kein bestimmtes Ziel, sonst müßte es bessere Erfolge haben. So aber verfallen sie in phantastische Schwärmereien und sinnlose, unfruchtbare Träume und werden die Beute von Betrügern, die mit ihnen ganz andere Absichten haben, als sie ihnen vorspiegeln. Sie verfallen in Unternehmungen, die nie ihr Loos verbessern werden, die sie aber täglich in die Gefahr bringen, die Gesellschaft selber zu zerstören und so den Boden unter ihren eigenen Füßen durchzuschlagen.

12. Die Lage ist traurig, das Elend tief, die Schuld allgemein. Die ganze Gesellschaft ist krank, denn die ganze Gesellschaft hat gefehlt, die ganze Gesellschaft hat an sich selber gefrevelt. Dieses Wort ist bitter, weil es die Wahrheit ist. Aber weil es die Wahrheit ist, darum liegt auch darin bereits der Anfang der Heilung. Alle haben gefehlt. Kein Stand hat dem andern etwas vorzuwerfen. Einer hat den andern angesteckt und so die Gesellschaft in den Zustand versetzt, in dem sie jetzt schmachtet. Die Schuld ist gemeinsam. Sie ist in ihrem letzten Grunde auch bei allen die gleiche. Was ein französischer Schriftsteller kurz vor dem Ausbruche der großen Revolution als die Ursache alles Verderbens und als die große gesellschaftliche Gefahr bezeichnete, das gilt auch heute noch: Der Egoismus ist das Ungeheuer, das die Erde verwüstet. Er nimmt alles. Er gibt nichts zurück. Er ist der geborene Gegner der Gemeinsamkeit und des allgemeinen Besten. Er macht den Grundsatz, daß jeder nur für sich sorgen müsse. Damit zerbricht er alle Bande, welche die Menschheit umschlingen, und löst die Gesellschaft in ein wahres Nichts auf [1].

---

[1] Reboul bei Ribbe, Les familles et la société en France avant la révolution 149.

Daß Hilfe nöthig ist, darüber ist jetzt hoffentlich kein Wort mehr nöthig. Mit dem leidigen System des Gehenlassens ist das Uebel so groß geworden. Nur zu lange haben wir weder Ohr noch Sinn gehabt für die Weisheit unserer Väter: Geschieht einem sein Recht nicht, so geschieht ihm Unrecht [1]. Aber es muß Ernst in der Besserung sein. Halbe Maßregeln machen das Uebel noch ärger. Weichlicher Arzt macht brandige Wunden [2]. Und was die Hauptsache ist, es muß überall zugegriffen werden. Da gibt es keine Ausnahme, keine Ausrede, keinen Ausweg. Der Grund des Uebels ist der Egoismus, die Auflehnung wider die Einheit und die Zusammengehörigkeit der Stände, wider die Solidarität der Rechte, der Vortheile, der Lasten und Pflichten von seiten der ganzen Gesellschaft. So kann denn auch die Rettung nur durch die Wiedererweckung des Gefühles für die Gemeinsamkeit und für die solidarische Verpflichtung aller kommen.

Die Noth ist gemeinsam und solidarisch. Die Schuld ist gemeinsam und solidarisch. Die Pflicht zu helfen ist gemeinsam und solidarisch. Sind diese drei Sätze allgemein zugegeben, so ist noch Hoffnung auf Hilfe.

---

[1] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 314 (7, 211).
[2] Düringsfeld, Sprichw. der germ. und rom. Spr. I, 57, Nr. 117.

Zwanzigster Vortrag.

Die wirthschaftliche Gesellschaftsordnung.

1. Nicht aus Zufall hat der Humanismus und sein Recht von Anfang an alles darangesetzt, um die sogenannte bürgerliche Gesellschaftsordnung, die er vom Mittelalter her vorfand, allmählich aufzulösen und wo möglich ganz zu zerstören. Mit dem Christenthum sollte auch diese seine Schöpfung fallen. Gab es ja auch in den Zeiten des Humanismus vor Christus keine Gesellschaft dieser Art. Zwar hatte das Alterthum aus seinen früheren besseren Zeiten noch manche zerstreute Reste einer ältern gesellschaftlichen Ordnung bewahrt. Einzelne edlere Geister hatten immer noch die Vorstellung gewahrt, daß es eine menschliche Gesellschaft geben müsse, auch wenn es keinen Staat gäbe [1], daß also nicht alle und jede Art von menschlicher Gemeinschaft im Staate beschlossen sei. Aber thatsächlich war letzteres nun einmal der Fall: die bürgerliche Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes war untergegangen.

Die Gründe dafür liegen nahe. Von den drei Dingen, die wir als die Grundlage der Gesellschaft kennen gelernt haben, waren keinem seine natürlichen Rechte geblieben, nicht der menschlichen Persönlichkeit, nicht der Arbeit, nicht dem Eigenthum. Kaum blieb die Erkenntniß der gemeinsamen Verpflichtungen, die auf ihnen ruhten. Fürs erste herrschte eine Ungleichheit unter den

[1] Eudemus, Moral. 7, 10, 6.

Menschen, daß an eine Gemeinschaft schlechterdings nicht zu denken war. Auf der einen Seite eine Ueberhebung einiger weniger über das Maß, das Menschen zusteht; auf der andern Seite eine schreiende Unterdrückung der menschlichen Freiheit und der selbständigen Thätigkeit bei der übergroßen Zahl von Sklaven, daß hier jeder Gedanke an ein rechtliches Verhältniß unmöglich war. Sie waren nicht einmal Gegenstand des Rechtes, geschweige Rechtssubjecte. Von Persönlichkeit konnte bei ihnen keine Rede sein, sie galten nur als Sache. So beschränkten sich die sogenannten freien Gemeinwesen der Alten meist auf eine unverhältnißmäßig kleine Anzahl von Freien, die alles Recht, alle Macht, allen Besitz unter sich theilten, jede wirthschaftliche Thätigkeit aber als ihrer unwürdig von sich abwiesen, wenn man nicht etwa den Großwucher als solche gelten lassen will. Daraus folgte fürs zweite eine derartige Verachtung und Knechtung der Arbeit, daß diese weder Freude und sittliche Hebung noch Fruchtbarkeit bereiten konnte. Aufs innigste hing mit diesen beiden Voraussetzungen ein Drittes zusammen, die vollständige Uebermacht des Besitzes über die Arbeit und die nothwendige Folge davon, die Häufung riesigen Großbesitzes, die Vernichtung aller Mittleren, die erdrückende Ungleichheit in der Vertheilung der Güter [1].

Zu diesen drei wirthschaftlichen Hauptübeln trat alsdann, um das Maß voll zu machen, die politische Lage, die Erdrückung alles freien corporativen Lebens durch den Staat. In ihm ging nach der Vorstellung des Alterthums alle Gemeinsamkeit auf [2]. Für die privatrechtliche Ausnützung seines Besitzes, seines Kapitals, seiner Macht hatte der einzelne Freie keine Schranke

---

[1] Jhering, Geist des röm. Rechtes (2) II, 237. 248 f. Arnold, Cultur und Rechtsleben 135 ff.; Cultur und Recht der Römer 31 ff. 124 ff. 470. Mommsen, Röm. Geschichte (6) I, 189. 265. 267. 838. 852; II, 391 f.; III, 517 f. 521 f.

[2] Aristot., Eth. 8, 9 (11), 4. 6. 7. Eudemus 7, 9, 3.

außer der Warnung, sich vor jedem Zusammenstoße mit dem Staate zu hüten. Wollten aber ein paar der Schwächeren und Kleineren unter sich zum Schutze gegen die Ueberreichen und zur Förderung ihres gemeinsamen Vortheils zusammentreten, so waren die Staatsgesetze die erste und meist auch die letzte Schranke, die ihnen Hindernisse, wo nicht unübersteigliche Schranken entgegenstellte. So konnte keine organische Gesellschaft aufkommen. Von innen stand das maßlose Recht des Besitzes, von außen die ebenso maßlose Uebermacht des Staates entgegen.

Somit kann man mit vollem Rechte sagen, daß das Christenthum hier durchaus neu zu beginnen hatte, und daß das Zustandekommen einer freien Gesellschaftsordnung sein eigenstes Werk ist [1]. Es hat aber diese von ihm unternommene Arbeit mit einem Erfolge durchgeführt, die unsere höchste Bewunderung in Anspruch nimmt. Die Einheit und Harmonie des Ganzen, in der gleichwohl die Selbständigkeit jedes untergeordneten Theilganzen und die Freiheit und Würde jedes einzelnen Gliedes unverkümmert gewahrt blieb, konnte nicht vollkommener durchgeführt werden als das in der mittelalterlichen Anschauung geschehen ist [2]. Dem Mittelalter ist die organische Auffassung der Welt ebenso natürlich als ihm eine atomistische und mechanische Construction der Gesellschaft fremd und unmöglich ist [3].

2. Worin nun aber diese Gemeinschaft besteht, von der wir hier reden — wir nennen sie um der Kürze willen Gesellschaft schlechthin —, und wie sie zu stande gekommen ist, das ergibt sich unschwer aus dem, was wir soeben gesagt haben.

Leider hat es Zeiten gegeben, wo der altheidnische, humanistische Geist wieder so sehr zur Herrschaft gekommen ist, daß man den Besitz als den einzigen Grund gelten ließ, der eine Stellung in der Gesellschaft verschaffte. Noch ist das Geschlecht

---

[1] Ahrens, Jurist. Encyklopädie 762.

[2] Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht III, 514.

[3] Ebenda III, 546.

jener nicht ausgestorben, die einen nur dann zur Gesellschaft rechnen, wenn er das Recht hat, eine Krone auf seinen Kutschenschlag zu malen, oder doch so viel Jahresrente, daß er ohne Schaden an einem Tage wegwerfen kann, wovon eine Arbeiterfamilie ein Jahr leben würde. Das ist angesichts der socialen Lage eine geradezu unbegreifliche Verblendung. Wenn es je eine Verwegenheit gibt, die sich selbst ihre Strafe bereitet, dann, fürchten wir, ist es diese Ueberhebung, in der ein verschwindend kleiner Bruchtheil aus Stolz auf die Großthaten eines Ahnen oder auf unverdienten Reichthum sich als die Gesellschaft im ausschließlichen Sinne des Wortes geberdet. Ist es nicht gerade, als ob sie den Haß, das Mißtrauen, die Vorurtheile, den Neid, womit die Mehrzahl ohnehin auf sie blickt, noch eigens zu rechtfertigen suchten? Oder wollen sie damit ausdrücken, daß sie sich selber darin gefallen, außerhalb der großen allgemeinen Gesellschaft zu stehen, daß sie auf die Vortheile, die Rechte, die Schonung Verzicht leisten, welche die menschliche Gesellschaft nur ihren Mitgliedern angedeihen läßt?

Auf der andern Seite stehen wieder Millionen, die bei dem schwersten Worte der Gegenwart, dem von der socialen Frage, der Gesellschaftsordnung, an nichts anderes denken als an die Noth, welche die arbeitenden Klassen drückt, und an die Gefahr, die den Besitzenden von dorther droht. Nach dieser Auffassung wäre also Gesellschaft die Gesammtheit aller derer, die von Tag zu Tag um ihr Brod ringen, deren Vereinigung die einen nach Kräften zu hindern suchen, weil es ihnen so viel wie gewiß gilt, daß es um den Bestand aller Ordnung geschehen sei, sobald sie sich zusammengefunden haben, indes die anderen nur zu dem Zwecke an ihrer Organisation arbeiten, um den letzten Rest jeder gesellschaftlichen Ordnung aus der Welt zu schaffen.

Das sind zwei einander schroff gegenüberstehende Anschauungen, die ihre Unwahrheit durch ihre Einseitigkeit deutlich

kundgeben. Jede enthält aber auch etwas Richtiges. Es gehören jene zur Gesellschaft, welche die Güter der Erde besitzen, es gehören aber ebensowohl die anderen zu ihr, die sich nur mit ihrer Arbeit fortbringen. In diesem Punkte besteht bei beiden kein Unterschied. Denn nicht wegen ihres Besitzes und nicht durch die Thätigkeit sind sie Mitglieder der Gesellschaft, sondern deshalb, weil sie Menschen sind. Und weil sie als solche alle einander gleich sind, darum gehören sie alle gleichmäßig der Gesellschaft an.

Die Persönlichkeit ist also der eigentliche Grund und der Kitt für die Gesellschaft. Eigenthum und Arbeit sind nur die zwei Mittel, durch welche einerseits die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft untereinander in Verbindung treten, durch welche andererseits die Zwecke der Gesellschaft selber verwirklicht, das heißt sowohl die Verbindlichkeiten der Individuen an das Ganze erfüllt als auch umgekehrt die Wohlthaten der Gesammtheit an die verschiedenen untergeordneten Kreise vertheilt werden.

Die Gesellschaft ruht also, wie schon der Name besagt, auf dem Grundsatze gegenseitiger Gleichheit oder wenigstens des Strebens nach Ausgleichung. Es treten nur Menschen zu einer Gesellschaft zusammen, die sich entweder alle an Würde, an Rechten und Pflichten, an Besitz und Bedürfnissen als gleich erkennen oder durch Austausch, durch gegenseitige Ergänzung von Leistung und Gegenleistung gleich werden wollen. Jedes einzelne Glied und jede engere Vereinigung mehrerer Glieder zu einem größeren Ganzen kann nur unter der Bedingung als lebendiger Theil des Ganzen betrachtet werden, daß sich keines als das Ganze erachtet, keines als unabhängig vom Ganzen, keines als entbunden von der Verpflichtung, für das Ganze zu sorgen, keines als frei von dem Bedürfnisse, durch die anderen unterstützt zu werden, sondern daß sich jedes als eines von den vielen Gliedern beträgt, die nur

dann ein gesundes Ganze ausmachen, wenn sie miteinander in Eintracht leben [1].

Warum nun aber die Menschen miteinander in Verbindung treten, was also mit anderen Worten der nächste Zweck der sogenannten bürgerlichen Gesellschaft ist, ergibt sich leicht aus dem Gesagten. Die Menschen sind schon ihrer Natur nach aus Noth und Pflicht aufeinander angewiesen. Der letzte Grund aller Einigung ist also der natürliche Trieb des Menschen nach Zusammenleben mit seinesgleichen. Gott hat aber den Menschen nicht als bloßen Geist geschaffen, sondern als ein sinnliches Wesen, das ohne materielle Mittel nicht leben kann. Darum hat er es in seiner Weisheit so geordnet, daß gerade jener scheinbare Druck, der uns so fest an die Erde bindet, auch das Band werden mußte, wodurch wir an unsere Mitmenschen und an die Gesellschaft geknüpft sind. Ueber rein geistige Verpflichtungen kann sich der Mensch hinwegsetzen und setzt sich nur zu oft hinweg. Von dem, ohne was er sich nicht forterhalten kann, vermag er sich nicht loszumachen, auch wenn er wollte. Das Erste, sagt das Sprichwort, ist das Leben, alles andere kommt erst hinterher. Keiner aber kann leben von sich und keiner für sich allein. Der eine hat seine Arbeitskraft, aber er hat leere Hände. Der andere hat riesige Besitzthümer, aber er müßte verhungern, fände er nicht Hände, die sie ihm nutzbringend machen. Der Austausch zwischen Besitz und Leistungen ist also der unmittelbare Zweck der Gesellschaft. Weil keiner sich selber genügt, weil jeder etwas entbehrt, was der andere besitzt, jeder etwas Entbehrliches hat, wofür er vom andern etwas erhalten kann, was jenem unnütz, ihm selber aber nöthig ist, darum bildet sich die Gesellschaft [2]. Die Gesellschaft ent-

---

[1] 1 Kor. 12, 22 ff. Augustin., Quaest. in Heptat. 6, 8.

[2] Aristot., Eth. 5, 5 (8), 13. 14; cf. 8, 9 (11), 5. Eudemus, Moral. 7, 10, 2. Thomas, Eth. 5, l. 9; 8, l. 9.

steht durch Geben und Empfangen, durch Leisten und Vergelten[1]. Do ut des, facio ut des, do ut facias, sind die drei Grundgesetze der bürgerlichen Gesellschaft. Erwerbung und Vertheilung der Güter und die Regelung aller jener Verhältnisse des Verkehrs, die auf Aneignung und Umsatz der irdischen Güter Bezug haben, das ist zwar weder der einzige noch der höchste Zweck der Gesellschaft, jedenfalls aber der Grund, der zu ihrer Entstehung den nächsten Anstoß gibt und die unumgängliche Nöthigung in sich schließt.

3. Aber ist das nicht eine recht materialistische Auffassung vom ganzen Gesellschaftswesen? Haben dann nicht die recht, welche die sociale Frage eine bloße Magenfrage nennen? Mit nichten. Auch die Ehe hat ihren nächsten Grund in der sinnlichen Zuneigung und in dem Bedürfnisse nach Unterstützung. Das hindert aber nicht, daß sie ein hohes, ein ideales, ein heiliges Institut ist. So auch hier. Unsere Erklärung zeigt nur, daß die christliche Gesellschaftslehre nicht in den Wolken schwebt, sondern auf dem Boden der nüchternsten Wirklichkeit steht, sie schließt aber eine tiefere, geistige Anschauungsweise keineswegs aus.

Daß die sociale Frage eine Magenfrage ist, wird gewiß niemand in Abrede stellen. Deshalb ist sie eben so dringend, deshalb leidet ihre Lösung keinen Aufschub. Denn Hunger, sagt das Volk, und das versteht sich darauf, Hunger leidet keinen Verzug. Hunger kennt kein Gesetz. Hungern und getäuschte Hoffnung macht wüthend[2]. Aber daraus folgt nicht, daß die sociale Frage, obwohl sie eine recht materielle Grundlage hat, eine rein ökonomische oder gar eine rein politische

---

[1] Augustin., Div. quaest. ad Simplic. l. 1. q. 2, 16. Thomas 1. 2. q. 105. a. 2. c.

[2] Düringsfeld, Sprichwörter der german. und roman. Sprachen I, 410, Nr. 778. Vgl. Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichwörter 389 (7, 549. 550).

sei, sondern gerade das zeigt uns, daß sie auf die Sittlichkeit gebaut werden muß, daß sie eine moralische Frage ist. Auf einem Gebiete, auf welchem die rücksichtsloseste aller Leidenschaften, die Habgier und Erwerbsucht, bei jeder Bewegung angeregt wird, kann niemand einen Schritt machen ohne Beeinträchtigung des einen oder des andern, wenn er nicht die Grundsätze des Sittengesetzes zur Richtschnur all seiner Thätigkeit nimmt.

Ueberdies hängt kraft der engen Verbindung, die zwischen den Gliedern und der Gesellschaft besteht, das Wohl der letztern von dem richtigen Verhalten der ersteren ab. Nun ist aber auch jede Verletzung der sittlichen Pflichten im wirthschaftlichen Verkehre der Menschen untereinander mehr oder minder eine Rechtsverletzung gegen das Ganze. Nur völlige Verkennung dessen, was die Gesellschaft sein soll, kann sagen: Was verschlägt das für das Ganze, ob die Güter und Rechte so oder so vertheilt sind? In der Welt geht nichts verloren. Ob also in diesen oder jenen Händen, ist der Gesammtnutzen der irdischen Güter nicht immer der gleiche? Bleiben sie denn nicht stets, und zwar in gleicher Anzahl, beim Ganzen? Wiederum so recht der Ausdruck jenes liberalen Systemes vom allgemeinen Wohlstande, dem consequent doch eigentlich nur der Socialismus gerecht wird! Nein, nein. Für die Gesellschaft ist es nicht gleich, wer Güter besitzt, wenn nur überhaupt deren vorhanden sind. Das wäre richtig, wenn die ganze Gesellschaft eine ungeregelte Summe von einzelnen Theilen wäre. Ob ein Haufe von Steinen so oder so geschichtet wird, ob man die Steine ganz läßt oder in Stücke zerschlägt, das macht für das Ganze freilich nicht viel Unterschied. Wir sagen nicht, daß es ganz gleich gilt. Denn das weiß jeder, daß der Haufe größer oder kleiner wird, je nachdem man die einzelnen Steine so oder so ordnet oder zertrümmert. Indes der Unterschied ist hier nur der eines größeren oder geringeren Umfanges, also nur quantitativ. Wer aber würde sich so bloßstellen wollen, bei Zu=

sammenstellung eines künstlich geordneten Gegenstandes, eines Hauses, eines Kleides, einer Speise, sagen zu wollen, es sei gleichgiltig, wie der gesammte Stoff vertheilt und zusammengesetzt werde, weil ja die Masse doch dieselbe bleibe? Jedermann begreift, daß von der richtigen Abtheilung und Verbindung nicht bloß die Eigenschaft, sondern selbst die Brauchbarkeit des Ganzen bedingt ist. Welches aber die richtige Ordnung im einzelnen ist, daß muß nach dem Zwecke des Ganzen bemessen werden. Noch ungleich mehr gilt das von jedem organischen Ganzen. Es ist nichts weniger als gleichgiltig, ob in einem lebendigen Körper die vorhandenen Säfte sich alle auf einige Glieder werfen, oder ob sie sich je nach Verhältniß der Bedürfnisse und Zwecke auf sämmtliche Theile des Ganzen entsprechend vertheilen. Sammeln sich die Säfte übermäßig an einem Theile an, indes sie sich von anderen zurückziehen, so kann das der Gesundheit, ja dem Leben ernstliche Gefahr bringen. Wie aber dies im Leibe nach feststehenden physischen Gesetzen geregelt ist, so muß die Gesundheit des Gesellschaftskörpers durch Einhaltung der Rechtsgesetze, also durch die Gerechtigkeit bewahrt werden. Wenn aber das wahr ist, und wir möchten den kennen, der es zu läugnen den Muth hätte, dann ist es auch richtig, daß die wirthschaftliche Gesellschaft zunächst, noch ehe sie als ökonomisches Institut in Betracht gezogen werden kann, als sittliches Institut, als Inbegriff der moralischen und rechtlichen Beziehungen der Menschen zu einander aufgefaßt werden muß.

Gerade darum also, weil die Gesellschaft vom Geben und Empfangen ihren Ursprung hat, ist sie eine sittliche und rechtliche Anstalt. Die Gerechtigkeit im Verlangen und im Leisten ist das unentbehrliche Fundament und die Richtschnur aller gesellschaftlichen Ordnung. Die ganze sociale Frage wäre leicht zu lösen, würde nur der schlichte nüchterne Satz der Offenbarung geübt: Was ihr wollet, daß euch die Leute thun, das

sollet ihr ihnen auch thun, und was ihr wollet, daß sie euch nicht thun, das sollet ihr ihnen auch nicht thun [1]. Gewiß ein Grundsatz, der keine utopistische Vollkommenheit voraussetzt, der nichts Unmögliches verlangt, bei dem alle Theile ihre Rechnung finden. Nicht das Gebot, sich aller Rechte zu begeben, nicht das Verlangen, arm, rechtlos, wehrlos zu werden, hat das Christenthum zur Grundlage seiner Gesellschaftslehre gemacht. Nein, nur das Gebot vernünftiger Selbstliebe. Die Selbstliebe ist der Anstoß zu einer jeden Thätigkeit, auf dem Gebiete des socialen Lebens so gut wie im eigenen inneren sittlichen Verhalten. Ohne daß der Mensch, wie er nun einmal ist, einen Nutzen für sich ersieht und sucht, läßt er sich nicht leicht zu einer Thätigkeit bewegen. Das Christenthum aber rechnet mit den Thatsachen, mit dem wirklichen Leben, mit dem wirklichen Menschen. Deshalb verlangt es von dem, welcher in der Gesellschaft wirken soll, nicht die Hinopferung eines Heiligen. Jedoch läßt es auch dem gewöhnlichen Menschen nicht die Zügel schießen. Wohl hat die Eigenliebe ihre Berechtigung. Aber damit sie nicht verderblicher Eigennutz werde, muß sie ihre Grenze, ihre Berichtigung, ihr gleichberechtigtes Gegengewicht kennen und anerkennen, und das ist die Nächstenliebe [2]. Solange sie diese als ebenbürtig neben sich erkennt, ist sie ohne alle Gefahr die Grundlage für alle sittliche und auch für alle sociale Wirksamkeit. Das wird freilich nur dann der Fall sein, wenn sowohl die Selbstliebe als die Nächstenliebe als zwei gleichmäßig untergeordnete Bestandtheile der höchsten und allgemeinen Liebe auftreten [3]. Ohne religiöse Weihe hat die Selbstliebe nie die Kraft, die Nächstenliebe als

---

[1] Tob. 4, 16. Matth. 7, 12. Luc. 6, 31. Cf. Cyprian, Orat. domin. (Baluze 500. d.) Constit. apost. 7, 2. August., Sermo 353. Concil. Bracar. II, c. 1 (Hardouin III, 386. c. d).

[2] Vgl. hierzu Roßbach, Geschichte der Gesellschaft IV, 293.

[3] Siehe hierzu III. Band (2. Aufl.) 24, 2. 7. 8.

vollkommen gleichberechtigt neben sich gelten zu lassen, folglich auch nie die Fähigkeit, als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung zu dienen.

Darum sind alle Versuche, die sociale Frage einzig durch Gesetze und durch Maßregeln von außen oder von oben herab zu ordnen, barer Zeitverlust. Das ist eben der Grundfehler der meisten neueren Heilungsversuche, und darum insbesondere haben wir oben ein so strenges Urtheil wider die modernen Socialgesetzgebungen ausgesprochen, daß sie nach Art oberflächlicher Aerzte mit äußerlichen Pflastern oder auch mit Radicalkuren in Brennen und Schneiden nur die äußerlichen Krankheitserscheinungen angreifen, ohne nach innen zu dringen und an die Wurzel zu gehen. Aber wo einmal das Blut krank ist, da helfen keine Salben auf die Haut. Da muß das Blut kurirt werden. Und so kann auch die sociale Frage nur von innen heraus gelöst werden. Wir sagen nicht, daß mit Fasten und Beten allein alles Uebel aus der Welt hinauskurirt werde. Da hat sich Mohl die Sache doch gar zu leicht gemacht, wenn er glaubt, die katholischen Reformversuche, deren Tüchtigkeit selbst er nicht läugnen kann, mit der Bemerkung abthun zu dürfen, der Mensch lebe nicht rein vom Worte Gottes [1]. Das sagen wir auch. Aber das hindert nicht zu bekennen, daß der Mensch und die Gesellschaft ohne das Wort Gottes selbst dann nicht leben könnten, wenn es gelänge, Brod aus Steinen zu machen. So hat ausdrücklich der Mund der ewigen Wahrheit gesagt [2]. Und sie hat auch verheißen, und sicher nicht bloß für den Einzelnen, sondern für die ganze Gesellschaft, daß, wenn nur einmal das Reich Gottes ernstlich gesucht wird sammt seiner Gerechtigkeit, der zeitliche Segen dann auch nicht ausbleiben werde [3]. Deshalb sagen wir mit größerer Zuversicht, als wir irgend einen

---

[1] Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik III, 559 ff.

[2] Matth. 4, 4. [3] Matth. 6, 33.

anderen Satz der Nationalökonomie vertreten, daß es wenig sociale Frage mehr geben wird von dem Tage an, da die sittlichen Grundlagen der Gesellschaftsordnung, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Treue [1], wieder feststehen, oder wie der edle Le Play zu sagen liebte, da die zehn Gebote wieder die Grundgesetze des öffentlichen Lebens werden [2]. Daß aber diese Grundlagen nie fest und dauerhaft genug werden hergestellt werden, um eine ganze Welt zu tragen, wenn nicht die Religion das unterste Fundament sowohl als der Kitt dazu ist, und wenn dieses Fundament nicht im engsten Vereine mit der Kirche gelegt wird, das wird auch niemand bestreiten können.

4. Der soeben festgestellte Satz, daß die Gesellschaft auf sittlicher Grundlage ruht, das heißt, daß sie an die Gebote der natürlichen und der christlichen Sittlichkeit gebunden ist, darf nicht auf das Verhalten der Einzelnen gegeneinander und gegen die Gesammtheit beschränkt werden, sondern er muß auch auf die letztere selbst Anwendung finden. Wir haben uns oben überzeugt, daß wo einmal sittliche und rechtliche Verpflichtungen bestehen, die öffentliche Ordnung ebensowohl daran gebunden ist als der Einzelne, wenn sich auch die Art, in der die Gesellschaft ihnen nachkommen muß, von der unterscheidet, auf die sie von den Privaten erfüllt werden.

Daraus folgt, daß auch die Gestaltung der wirthschaftlichen Gesellschaft nach den Grundgesetzen jeder andern sittlichen und rechtlichen Einigung unter Menschen eingerichtet werden muß. Diese Gesetze ergeben sich aber sehr einfach, wenn wir die Gesellschaft unter dem Gesichtspunkte des Organismus betrachten.

Dieser Begriff umfaßt nach dem, was wir früher erwogen haben, vornehmlich drei Dinge: Einheit des Ganzen, Gliederung in Theile und lebendiges Zusammenwirken aller ein-

---

[1] Matth. 23, 23.

[2] Le Play, L'organisation du travail (2) 187 ss. 205 ss.

zelnen Theile füreinander und für die Zwecke des Ganzen. Denselben dreifachen Sinn hat es denn auch, wenn man von einer organischen Auffassung der Gesellschaft spricht. Da hat jedes Glied seinen bestimmten Platz, den es nicht verlassen, jedes seine angewiesene Pflicht, der es nicht untreu werden, jedes seine Schranke, die es nicht überschreiten kann ohne Schädigung des Ganzen wie seines eigenen Vortheiles, jedes aber auch sein sicheres Recht, das ihm niemand kränken darf, am allerwenigsten die Gesammtheit selber. Auf den letzten Punkt muß das größte Gewicht gelegt werden. Wir reden immer nur von den Rechten, die das Ganze gegen seine Glieder besitzt, schweigen aber zu viel davon, daß es auch Pflichten wider sie hat. An diesen aber liegt nicht weniger als an jenen. Nur dadurch wird die Einheit hergestellt, daß der Leib für seine Glieder sorgt. Wenn sie sich nur für ihn opfern sollen, ohne daß sie in ihm Sicherheit und auch ihre Entschädigung für ihre Dienste finden, kann man es ihnen nicht verdenken, daß sie anderswo ihren Vortheil suchen. Nur dann also verdient eine Gesellschaft den Namen organisch, wenn sie so eingerichtet ist, daß alle Theilnehmer ihre Rechnung finden.

Erst unter dieser Voraussetzung kann man diesen selber ihre besonderen Aufgaben, einerseits gegen die übrigen Mitglieder, andererseits gegen die Allgemeinheit, zuweisen. Jeder muß nämlich in einem Organismus seine eigenthümlichen Verrichtungen vollziehen, von denen das allgemeine Wohl bedingt ist. Keines ist dem anderen gleich. Jedes hat seine besonderen Gaben und Kräfte. Aber eben darum sind sie alle auf einander und auf die Gesammtheit angewiesen. Obwohl also ein Unterschied unter ihnen ist, so darf keines das andere verachten, weil keines des anderen entbehren kann, und weil jedes für die Zwecke des Ganzen seine Bedeutung hat, wenn auch in verschiedenem Maße. Man kann also ebensowohl von der Gleichheit aller reden als von der Ungleichheit. Unter sich

sind sie gleich durch das gemeinsame Bedürfniß der gegenseitigen Unterstützung. Für die Zwecke des Ganzen sind sie ungleich durch die verschiedenen Leistungen, durch die sie die Gesellschaft fördern helfen. Unter sich sind sie ungleich durch die Verschiedenheit ihrer Kräfte und Güter. Für die Gesellschaft sind sie gleich, weil diese der Dienste aller bedarf. Es ist deshalb am besten, sowohl das Wort Gleichheit als Ungleichheit zu meiden und lieber Gleichberechtigung oder Gleichgewicht zu sagen. Am Gesammtkörper der Gesellschaft ist jeder für seine Person und jeder Stand berechtigt. Das Ganze bedarf der niedrigsten Theile nicht minder zu seinem Gedeihen als der edelsten; umgekehrt ist aber auch der Stärkste nicht bloß auf das Ganze, sondern selbst auf die Schwächsten angewiesen. Jeder muß also im Vortheile eines jeden seinen eigenen Vortheil suchen [1]. Sobald er ihn durch Unterdrückung eines andern zu erreichen glaubt, hat er das Bewußtsein seiner eigenen Stellung am Organismus und seiner Verpflichtung gegen diesen selbst verloren [2].

5. Wenn die bisher nur im allgemeinen entwickelte Auffassung vom gesellschaftlichen Organismus richtig ist und wenn sich jeder deshalb der Gesellschaft anschließt, weil er dabei zunächst seinen eigenen Nutzen sucht, so ist einleuchtend, daß das System des sogenannten allgemeinen Wohlstandes vom sittlichen, vom rechtlichen und vom socialen Standpunkte aus verworfen werden muß. Wenn ein Körper den einzelnen Theilen alle Säfte aussaugt, oder wenn er gar diese selber auflöst, dann ist er selber krank und der Auflösung nahe. Seine Gesundheit ist die Gesundheit seiner Theile, seine Kraft die Kraft seiner Glieder. Wie sehr das in der Gesellschaft zutrifft, das zeigt

---

[1] 1 Kor. 12, 5 ff. Basilius, Regulae fus. 24.

[2] Pertz, Leben des Freiherrn vom Stein V, 239 (Denkschrift über die Adelsverhältnisse § 38.)

uns in der traurigsten Weise die Geschichte der letzten römischen Jahrhunderte und die neuere sociale Lage der Welt seit der Zeit, da man die altchristliche Gesellschaftsordnung zerstört hat. Es gehört ein eigenthümlicher Muth dazu, wenn Renan unter den Hauptverbrechen, deren sich das Christenthum gegen das Heidenthum schuldig gemacht haben soll, die Unterdrückung der Kunst und des Reichthums hervorhebt [1]. Wenn es sonst nichts auf dem Gewissen hat, als daß es den Mißbrauch der Kunst zum Dienste der Sinnenlust und Verführung, daß es den brutalen Mammonismus und seine Kehrseite, das gräßliche Massenelend, aus der Welt geschafft hat, dann kann es sich mit Ehren sehen lassen. Denn von dem andern Vorwurfe, den ihm Friedländer macht, daß es die Existenz und das Recht des Kleinen und des Schwachen für heilig und unverletzlich erklärt und daß es dem Stärkeren unmöglich gemacht habe, sein „gutes Recht" ohne Rücksicht auf Gott und auf das Sittengesetz bis zum äußersten zu verfolgen [2], von diesem Vorwurf, denken wir, wird die Welt es wohl selber absolviren.

Das aber ist ganz richtig, daß die christliche Gesellschaftsauffassung von Anfang an darauf ausging, den Plutokratismus zu brechen und an dessen Stelle einen bescheidenen, dafür aber mehr gleichmäßig vertheilten Wohlstand zu setzen. In diesem Stücke befindet sie sich durchaus im Einklange mit den weisesten Geistern aller Völker und Zeiten. Selbst im Alterthum haben viele das wahre Glück nicht bloß der Einzelnen, sondern auch der Gesammtheit in jenem Zustande der Gesellschaft gesehen, wo ein gewisses Mittelmaß die Regel und das Uebermaß von erdrückender Noth und von erstickendem Ueberfluß gleichmäßig vermieden ist [3]. In diesem Sinne pflegten unsere

[1] Renan, Marc-Aurèle 598.

[2] Friedländer, Sittengeschichte Roms (1) III, 547.

[3] Sprichw. 30, 8. Thales (ap. Plutarch, Conviv. 7 sap. c. 11. Mullach, Frag. philos. I, 232). Plato, Phaedrus 64,

klugen Väter zu sagen: Zwischen Armuth und Reichthum ist das beste Leben [1]. Und sie richteten auch alle ihre gesellschaftlichen Gesetze daraufhin ein, daß dieser gesegnete Mittelzustand die allgemein herrschende Ordnung werde. Jener Geist freilich, der Christus und alles, was von Christus stammt, bekämpfen zu sollen glaubt, wenn es gleich die Ehre und die Rettung der Menschheit ist, hat auch diesen Grundsatz nicht unangefochten gelassen. Man hat nicht übel Lust, einen jeden, der zu sagen wagt, eine der obersten Aufgaben für die Socialreform sei eine gerechtere und billigere Vertheilung der Güter, als Socialisten zu verschreien. Dieses Schreckwort hat gar oft, hier wie in anderen Fragen, dem Liberalismus gute Dienste gethan. Seit Leo XIII. in seiner Encyklika über die sociale Frage selbst den eben angeführten Ausspruch gethan hat [2], wird jedoch wohl niemand mehr Bedenken tragen, ihn ebenfalls zu gebrauchen. Wir mögen daraus lernen, vor den Dogmen, die der Liberalismus mit voller Ueberzeugung verkündet, und vor den Anathemen, die er so gerne und so kräftig schleudert, etwas weniger Angst zu haben.

Ihm gegenüber sagen wir also mit aller Entschiedenheit: Der gesegnetste Zustand der Gesellschaft ist jener, wo es wenige Millionäre und viele Millionen gibt, die ihr Auskommen haben. Das ist in Wahrheit ein allgemeiner Wohlstand, wenn möglichst vielen etwas zu gute kommt, nicht alles einigen wenigen. Wenn die Mehrzahl so viel besitzt, daß sie zu leben hat, dann gibt es zwar nicht Pracht noch Luxus, und es steht auch nicht

---

279. b. Aristot., Polit. 4, 9 (11), 8; 10 (12), 3; 5, 7 (8), 7. Ambros., Hexaem. 6, 8, 53. Basil., De libr. gentil. n. 8. Aegid. a Columna, Regim. princ. 3, 2, 33. Thomas, Polit. 4. l. 10; 5. l. 7. gg.

[1] Sailer, Weisheit auf der Gasse (S. W. 1819, XX, I, 88).

[2] Leon. XIII. Encycl. De conditione opificum (Archiv für Kirchenrecht. 1891. II, 238): aequior partitio bonorum.

glänzend um die Welt. Aber vom Glanze lebt man eben auch nicht. Genug, daß sich die Menschen gut oder auch nur erträglich stehen. Darauf allein kommt es in volkswirthschaftlichen Dingen an. Wo die Zustände sich diesem Ideale am ehesten nähern, da ist der Beweis geliefert, daß Recht, Wahrheit und Billigkeit herrscht. Daß aber die Welt der Verwirklichung dieses Ideals näher war, ehe die modernen volkswirthschaftlichen Grundsätze zur Geltung kamen, als das jetzt der Fall ist, damals, da die Kraft der Gesellschaft in den selbständigen Mittelgliedern lag, damals, da sich die Mittelstände zu so großer Blüte erhoben hatten, das werden die Verehrer unserer heutigen Zustände selber am letzten in Abrede stellen. Darum bekennen wir uns mit Zuversicht zu jenem körnigen Grundsatze, auf den unsere Väter ihre Volkswirthschaft gebaut haben: Mittelglück ist das beste[1].

6. Damit aber möglichst vielen ein Mittelglück oder ein ausreichender Besitz und Erwerb gesichert werde, muß die Concurrenz gemäßigt und in rechtliche Schranken eingedämmt werden. Wir verwerfen gewiß nicht Freiheit und Concurrenz. Im Gegentheil. Wer in Wahrheit allgemeine Freiheit und wirklich allgemeine Concurrenz verlangt, das sind wir, obwohl wir uns dieser so viel mißbrauchten Worte nicht gern bedienen, denn wir verlangen Freiheit und Concurrenz für alle ohne Ausnahme. Ohne Concurrenz kann kein gesellschaftliches Gedeihen gedacht werden. Entweder müßte aller Verkehr stocken, oder es würden die, welche Bedürfnisse haben, der Ausbeutung durch Speculation und Monopol verfallen. Concurrenz ist vom Wettstreit freier Kräfte untrennbar. Was aber alle Einzelnen in frischer Thätigkeit erhält und zum Verkehr miteinander treibt, das ist die Aussicht auf wahrscheinlichen und entsprechenden Gewinn.

---

[1] Sailer, Weisheit auf der Gasse (S. W. 1819, XX, I, 98); vgl. Körte, Sprichwörter der Deutschen (2) 5358 f.

Man denkt nur zu häufig bei dem Wort Concurrenz einzig an den Wettstreit und vergißt ganz des Gewinnes. Das ist aber keine Concurrenz, wenn jeder bloß die Möglichkeit hat, sein bischen Habe und Kraft in den Strom zu werfen, damit sie der nächste beste, der mit besseren Werkzeugen bewaffnet am Ufer steht, vor seinen Augen an sich ziehe. Wo nicht jeder verhältnißmäßig auch die Möglichkeit hat, so viel zu gewinnen, daß sein Einsatz gedeckt werde, und zwar nicht bloß eine Möglichkeit, wie sie jedes Kind in der Wiege hat, einmal Papst oder Kaiser zu werden, sondern eine Möglichkeit, mit der sich rechnen läßt, da ist das Spiel eine Lotterie, oder noch schlimmer, eines von jenen Hazardspielen, wovon es heißt: Ein böses Spiel, wo einer lacht und alle weinen [1], aber keine Concurrenz. Soll die Concurrenz also wirklich das werden, als was ihre Lobredner sie preisen, ein Hauptmittel für die Armen, um ihr Schicksal zu verbessern, so muß sie so geordnet werden, daß alle mit vernünftiger Hoffnung auf Erfolg sich an ihr betheiligen können.

Die Concurrenz muß also durch billige Gesetze geregelt und durch unübersteigliche Schranken gemäßigt sein. Daß der Grundsatz des Gehenlassens nun einmal nicht unbedingt durchführbar ist, daß er gerade gegen jene durch Ausnahmen eingeengt werden muß, die an ihm das meiste Interesse haben, und daß in solchen Fragen die, welche den Vortheil haben, oft am wenigsten im Stande sind, ein unbefangenes Urtheil zu fällen, das können selbst die eifrigsten Anwälte der allgemeinen Concurrenz nicht in Abrede stellen [2]. Mit hohlen Declamationen gegen mittelalterlichen Zwang und feudale Einschränkungen, mit der bequemen und immer bereitstehenden Berufung auf das an-

---

[1] Düringsfeld, Sprichwörter der german. und roman. Sprachen II, 209, Nr. 379.

[2] Stuart Mill, Principles of political economy 5, 11, 8 (London 1869, 575 ff.).

gebliche Naturgesetz von Angebot und Nachfrage, das alles von selber regeln soll, ist gar nichts gesagt. Meistens wollen auch die, welche diese Worte stets im Munde führen, nichts damit sagen. Sie sind die letzten, die es den Naturgesetzen überlassen, die Concurrenz in Ordnung zu bringen. Aber gerade deshalb donnern sie gegen die Beeinträchtigung der Freiheit, damit die gutmüthigen Armen und Schwachen im süßen Glauben an die Freiheit oder aus abergläubischer Furcht vor den Gesetzen der Nationalökonomie nicht darauf achten, daß die klugen Starken der Natur schon ihren Lauf zu geben wissen. Darum müssen wir trotz der Unpopularität zum Nutzen derer, die ihren eigenen Vortheil nicht verstehen, auf die Einschränkung der allgemeinen Concurrenz dringen, soviel wir nur können. Absolute Freiheit ist ebenso unmöglich wie absolute Gleichheit. Schrankenlose Concurrenz gewähren heißt Waffenlose oder Schlechtbewaffnete Gegnern in die Hände treiben, die bis an die Zähne bewaffnet sind. Die Gesellschaft hat also nur die Wahl, den Gebrauch ungleicher Kräfte gesetzlich zu regeln oder den Mißbrauch der regellosen Freiheit und der Uebermacht zur Erdrückung des Schwächern zu dulden.

Ein kurze Zeit der Verblendung hindurch durfte man freilich davon kaum sprechen. Damals wurde jeder verhöhnt und verketzert, der ein Wort gegen Gewerbe- und Handelsfreiheit und für die alten Zünfte und Gilden zu sprechen wagte. Inzwischen sind die Augen heller geworden, weil die Herzen nüchterner und die Taschen leerer. Wenn der Brunnen einmal kein Wasser mehr gibt, so weiß man ihn bald zu schätzen. Erst wirft man's zum Fenster hinaus, und dann sucht man das Kehricht drum aus. Deshalb sagt der Italiener nicht übel: Es hat schon mancher den Braten stehen gelassen und nun schnuppert er nach dem Dampfe davon[1]. Hat man auch noch

[1] Düringsfeld a. a. O. II, 296, Nr. 528.

nicht allgemein den Muth, es offen zu sagen, so sieht man doch wieder mehr und mehr, daß die Schranken eine Schutzwehr der öffentlichen Ordnung und ein sehr taugliches Mittel waren, mäßigen, aber in Wahrheit allgemeinen Wohlstand zu fördern. Sie schützten erstens das kaufende und Arbeit gebende Publikum vor Uebervortheilung, zweitens die Gesellschaft vor dem allgemeinen öffentlichen Mißtrauen, das uns heute beinahe zur Pflicht gemacht ist, drittens Arbeit und Waare vor der Verschlechterung, welche die eben genannten Uebel stets nach sich ziehen. Was aber viertens die Hauptsache war, sie gaben den Kleinen Schutz, sie machten den Arbeitern, den Arbeitsuchenden, den Verkäufern wirklich allgemeine Concurrenz möglich, nicht zwar eine directe, unmittelbare aller mit allen, denn eine solche gibt es nicht, wohl aber eine indirecte Concurrenz, eine durch die Ordnung der Stände und Klassen vermittelte und geschirmte. Das war in Wahrheit eine Concurrenz. Was man jetzt so nennt, ist ein großartiges Marktgetümmel, wo die Kleinen und die Schwachen von den Käufern und Arbeitgebern und von sich selber gegenseitig nicht bloß oft recht hart beeinträchtigt werden, sondern beeinträchtigt werden müssen. Man darf das wohl beherzigen, um gegen die Einzelnen im Urtheile nicht zu hart zu werden. Es ist ja gewiß, daß nunmehr in dem allgemeinen Gewühle fast keine andere Wahl mehr bleibt, als entweder sich drücken und stoßen zu lassen oder aber selber zu stoßen und zu drücken, soweit die größeren oder geringeren Kräfte es erlauben. Auch in diesem Stücke ist es wieder wahr, daß die öffentlichen Zustände und die Gesetze, die sie geschaffen haben, schlimmer sind als die Menschen, und die gesellschaftlichen Sünden größer als die persönlichen Sünden vieler, ja wohl der meisten. Denn selbst die, welche nicht wollen, sind nun durch die Wegräumung aller Schranken gezwungen Gewalt zu gebrauchen, wollen sie nicht selber der Gewalt erliegen.

7. Diese vierfache Sicherheit muß der Gesellschaft wieder zurückgegeben werden. Das ist aber nur möglich, wenn die Concurrenz in gesetzliche und gemessene Schranken gebannt wird [1]. Niemand aber kann zweifeln, daß der Gedanke an solche ein leerer, frommer Wunsch bleiben wird, solange nicht eine wie immer neugestaltete, aber doch festgeschlossene und gesetzlich geschützte Ständeordnung wieder aufgerichtet wird. Nur in ihr haben Schranken für die Concurrenz Sinn und Nutzen und Möglichkeit des Erfolges. Sonst freilich würden sie nur zum größten Nachtheile für den Verkehr und für die Arbeit ausschlagen, die Kleinen völlig zu Sklaven, die Starken zu reinen Monopolisten und die Gesellschaft zu einem wahren Kastensystem machen. Wenn der Liberalismus hartnäckig jede Ständeordnung als ein für allemal abgethan betrachtet und mit solchem Entsetzen gegen Einschränkungen des Erwerbs- und Verkehrslebens kämpft, daß man wohl sagen kann, es gebe nichts außer der Wucherfreiheit, wofür er sich mehr ereifert, so hat er freilich von seinem Standpunkte aus recht, nur daß er sich auf diesem in einem selbstgeschaffenen Zirkel wie in einer Tretmühle oder in einem Geisterkreise herumbewegt. Denn schrankenlose Concurrenz ist eben eines und dasselbe mit Auflösung der Ständeverfassung. Solange nicht wieder selbständige

[1] Nur ein paar Theologen, allerdings des größten Namens (N a v a r r u s, Enchiridion 23, 88. L u g o, De jure et just. d. 26, 50), haben sich aus übergroßer Fürsorge für das Gewissen Gewissenloser dagegen ausgesprochen. Da solche Gesetze oft übertreten werden, meinen sie, hieße das die Zahl der Sünden vermehren. Aber um dieser Einiger willen, die auch ohne gesetzliche Schranken nach bester Möglichkeit Sünden häufen, darf man denn doch nicht die Armen und Kleinen allen Wegelagerern und Freibeutern preisgeben. Es ist schön und ehrenvoll, wenn die Theologen immer die mildesten Grundsätze vertreten, aber so weit dürfen sie nicht gehen, daß sie der Allgemeinheit Schaden zufügen. Sicherlich gilt das alles auch in Bezug auf ihr Verhalten in der Frage vom Wucher.

Corporationen als das Mark und das Knochengerüste der Gesellschaft eingeführt werden, läßt sich der Ausbeutung und Uebervortheilung der Kleinen kein sicherer Damm entgegensetzen. Darum sind alle die schönen Worte von Schutz des Schwachen, von Regelung der Concurrenz und von Solidarität leere Worte, mit denen bekanntlich im Erwerbsleben wenig gedient ist, oder vielmehr sie haben gar keinen greifbaren Sinn, wenn sie nicht von einer ganz concreten Gliederung und Ordnung der Stände verstanden werden. Nur so kann Arbeit und Waare, nur so Arbeiter und Publikum, nur so Angebot und Nachfrage, nur so kann der weitaus überwiegende Theil der Gesellschaft Sicherheit gegen planmäßige und regelmäßige Uebervortheilung finden. Daß damit noch lange nicht alles Unheil vermieden ist, geben wir zu. Aber gegen Ungerechtigkeit des Einzelnen im einzelnen Falle gibt es überhaupt keinen allgemeinen Schutz als die innere rechtliche Gesinnung eines Herzens, das über allem Vortheile und in aller Bedrängniß den ewigen Zeugen und Richter vor Augen hat. Und wenn die Furcht, daß äußerliche Gesetze denn doch wieder übertreten werden, ein Grund wäre, die Gesetze selber abzuschaffen, dann hätte sich auch Gott der Herr die zehn Gebote und Christus unser Erlöser das Evangelium ersparen können.

Man sollte meinen, die Einsicht in die Nothwendigkeit von Corporationen und Ständen müßte sich heute einem jeden von selber aufdrängen, wenn er einen Blick auf die sociale Lage wirft. In dem Zustande der Zerbröckelung und der pantheistischen Gestaltlosigkeit, als zusammenhangsloser Haufe von lauter Sandkörnern, in den der Liberalismus die Gesellschaft aufgelöst hat, kann sie nicht bleiben noch wirken. Ein Zusammentreten vieler zu gemeinsamen Zwecken ist unerläßlich. Nun gut, wenn das nicht auf natürliche Weise gehen darf, so geht es eben auf unnatürliche, wenn nicht auf geschichtlichem und gesetzlichem Wege, so auf willkürlichem und gewalt-

samem, wenn nicht entsprechend der organischen Bestimmung des menschlichen Gemeinwesens, so der materialistischen Auffassung davon. Kurz, das gefürchtete Gespenst der Socialdemokratie ist nichts anderes als die nothwendige Folge aus der Aufhebung der Ständeverfassung. Es klingt gerade wie eine prophetische Schilderung unserer Zustände, wenn Aristoteles sagt, die Auflösung aller Stände und Unterschiede und die vollkommene Gleichmacherei möge gut sein für den Kriegszustand, aber für Erhaltung geordneter gesellschaftlicher oder staatlicher Zustände nun und nimmermehr [1]. Darum ist auch gar nicht daran zu denken, daß die Gefahr des allgemeinen socialen Krieges sollte überwunden werden, wenn nicht das Ständewesen in einer der Geschichte, der Natur der Gesellschaft und den veränderten Bedürfnissen der Neuzeit entsprechenden Umgestaltung erneuert wird [2]. Sogenannte freie Associationen einzelner kleinerer Verbände können immerhin in engeren Kreisen auf kürzere oder längere Zeit einigen, vielleicht selbst bedeutenden Nutzen schaffen. Aber der allgemeinen Schrankenlosigkeit gegenüber vermögen sie sich nicht auf die Dauer zu halten, und am allerwenigsten für die ganze Gesellschaft Abhilfe der Noth und Schutz der Schwachen zu bringen.

Denn so viel ist klar, daß es sich hierbei nicht bloß um privatrechtliche, sondern noch mehr um gesellschaftliche Interessen handelt. Wie die Kraft des Körpers von der Festigkeit des Knochengerüstes bedingt ist, so die Stärke des socialen Organismus von der Unerschütterlichkeit eines streng gegliederten corporativen Aufbaues. Je mehr darum der Liberalismus, jene traurige Schule des selbstsüchtigen Individualismus, seine Schwäche enthüllt, je mehr die Herzen wieder für das große Ganze zu schlagen beginnen, um so lauter und allgemeiner wird

---

[1] Aristot., Pol. 2, 1 (2), 4.

[2] Pertz, Leben des Freiherrn vom Stein V, 231.

der Ruf nach Erneuerung der corporativen Verbände und der Ständeverfassung. In Oesterreich und in Deutschland ist es nach schweren Kämpfen dahin gekommen, daß ihn die öffentliche Meinung allmählich wenigstens versteht. In Frankreich wehrt sich die alte Schule noch standhaft gegen das volle Verständniß dessen, was uns noth thut; dennoch nimmt auch dort der Zug zum Bessern zu. Die Begeisterung, womit die großartige Versammlung zu Romans am 12. und 13. December 1891 die alte Verfassung des Dauphiné, die sogenannten freien Stände, als Grundlage für die künftige Gesellschaftsverfassung ausgerufen hat, berechtigt zu den schönsten Hoffnungen. Am tröstlichsten ist es, daß Leo XIII. für diesen wichtigen Gegenstand seine Stimme so nachdrücklich erhoben hat. Schon in der Encyklika vom 28. December 1878 hat er die corporative Gestaltung der Gesellschaft als natürliche und göttliche Einrichtung [1] bezeichnet. In der über die sociale Frage geht er selbstverständlich darauf noch viel genauer ein [3].

Möge also dieses verdächtige Klagen über Schranken und Ordnungen ein Ende nehmen. Freiheit ist ein hohes Gut, aber ein schwieriges Ziel, und leider vergißt man das letztere daran ganz. Darum achtet sie niemand, weil man nicht mehr weiß, daß alle Macht der Welt sie keinem schenken, daß nur ein jeder in eigener Person sie sich selber erwerben kann. Seit man sie jedem Neugeborenen schenken zu können glaubt, wie man früher den Kindern ein Taufandenken gab, meinen die Kleinen schon, sie seien auch frei, und das sei die wahre Freiheit, wenn sie dem Vater durch die offene Thüre auf die Straße entwischen, oder gar wenn sie dem Schulmeister entronnen sind. Was sind doch das für armselige Begriffe von Freiheit! Was sollen wir denken bei diesen Phrasen: Unsere Zeit erträgt nicht

---

[1] Leon. XIII. Encycl. Quod apostolici muneris (Freib. 1881, 39).

[2] Ejusd. Encycl. Rerum novarum (Archiv f. K.-R. 1891. II, 240).

mehr die alte Bevormundung; wir können thun, was wir wollen; versuche niemand, uns den Weg zu weisen, wenn ihm seine Ehre lieb ist! Kindern kann man solche Reden verzeihen. Was sollen sie für einen Begriff von der Freiheit haben und was vom Werthe der Freiheit wissen, wenn sie nie etwas gethan haben, um sich die Freiheit zu erobern! Aber daß auch die Erwachsenen unter Freiheit nichts Besseres zu denken wissen als die Erlaubniß, zu thun, was ihnen einfällt, das gibt Stoff zu trüben Gedanken. Möchten nur doch einmal alle den Versuch machen, ehrlich die Freiheit zu erringen, alle, sagen wir, die sie so viel im Munde führen, kein Zweifel, sie werden von der Stunde an das Wort mit ganz anderen Gefühlen aussprechen, gerade so wie einer das Wort Leben gebraucht, sobald er sich mit genauer Noth aus ernstlicher Todesgefahr gerettet hat. Dann werden sie nicht bloß nichts mehr daran zu tadeln finden, sondern es mit Dank hinnehmen, daß dieses große Gut mit starken schützenden Schranken umgeben wird. Wer in rechtlichen Bestimmungen, die um des allgemeinen Besten willen gegeben sind, eine persönliche Beleidigung findet, wer seine Rechte beeinträchtigt glaubt, wenn man die Rechte aller gesetzlich sicherstellt, wer sich für entehrt betrachtet, wenn man ihm den Gebrauch der Freiheit nur unter der Bedingung zugesteht, daß er für sein Wissen, Können und Wollen und für den allenfallsigen Schaden, der bei der menschlichen Schwäche kaum zu vermeiden ist, Bürgschaft leiste, der ist der Freiheit nicht werth noch fähig. Der Freie sieht in den Schranken, die ihm das Recht setzt, kein Hinderniß für das, was recht ist, sondern einen Schutz gegen das Unrecht, vorausgesetzt, daß die Gesetze nicht bloß gegeben sind, sondern auch durch eine starke Hand aufrecht erhalten und durchgeführt werden.

8. Je mehr aber die christliche, oder daß wir es richtiger sagen, die natürliche Gesellschaftsordnung die Rechte der Einzelnen gegenüber der Allgemeinheit schützt, um so nachdrück-

licher verlangt sie, daß alle ohne Ausnahme ihre socialen Verpflichtungen gegen das Ganze anerkennen und einhalten. Die Gesellschaft ruht, wie wir nun schon so oft erörtern mußten, auf dem göttlichen und natürlichen Gesetze, daß kein Mensch für sich allein leben darf, sondern daß jeder mit seiner Person und mit allem, was ihm Gott verliehen hat, der Gesammtheit dienstbar ist. Keiner hat lauter Rechte, die ihm allein zu gute kommen dürfen. Was einer mehr hat, als er für sich bedarf, sei es Besitz, sei es Kraft, das hat er zum Vortheile des Ganzen. Die Ausstattung des einen soll den Mangel des andern ausgleichen[1]. Die Noth des Dürftigen an zeitlichen Gütern ist nicht bloß deshalb von Gott gewollt, damit er selber für sich arbeite, sondern auch damit er sich getrieben fühle, die Kräfte, an denen er Ueberfluß hat, für das Ganze fruchtbringender anzuwenden. Und der Reichthum an irdischen Gütern ist dem Besitzenden dazu gegeben, damit er den Mangel an eigenen Kräften durch Beschäftigung derer ausgleiche, die sonst kein Feld zur Arbeit haben, und damit er so gezwungen werde, sein Eigenthum für die Gesammtheit nutzbringend zu machen[2].

Deshalb hat Gott die Ungleichheit unter den Menschen geordnet, um das Gefühl von der Zusammengehörigkeit und der gegenseitigen Abhängigkeit nicht verloren gehen zu lassen[3]. Dieser Zustand ist nicht, wie uns die Socialisten glauben machen wollen, eine Folge aus der verkehrten Einrichtung des menschlichen Gemeinwesens, sondern ein Naturgesetz, das Gott zu dem

---

[1] 2 Kor. 8, 14; 9, 10 ff.

[2] Leo Magn., Sermo 4. de jejunio sept. mensis, c. 6. Aug., Sermo 239, 4. 5. „Eusebius Gallic." ad monachos, hom. 10 (Bibl. Lugdun. VI, 665. g = Caesarius Arelat., Sermo 63 [3. 4]. Opp. S. August. append. V, 430. Cf. Bibl. Lugd. VIII, 820). Caesar. Arel., Sermo 97, 2 (Opp. S. August. V, 512. Bibl. Lugd. VIII, 842). Chrysost., In Ephes. hom. 2, 3.

[3] Leon. XIII. encycl. Quod apostolici (Freiburg 1881, 45).

Zwecke geschaffen hat, damit die Gesellschaft trotz des Egoismus und der Trägheit des Menschen unzerstörbar zusammenhalte. Nie und nimmer wird es also gelingen, einen Zukunftsstaat herzustellen, in dem die Ungleichheit der Kräfte, die ungleiche Vertheilung der Güter und die Trennung von Eigenthum oder von Kapital und Arbeit beseitigt sein wird. Denn wir haben hier nicht eine menschliche Einrichtung vor uns, sondern eine natürliche Sachlage, nicht eine Ungerechtigkeit, sondern eine barmherzige Fügung. Daß menschliche Ungerechtigkeit auch diese mißbraucht und bis zum öffentlichen Unglücke ausgebeutet hat, läugnet niemand. Wir haben soeben gesagt, daß jener Zustand, der zwischen unbrauchbarem Riesenbesitze einiger weniger und der vollen Hilflosigkeit der meisten ein so schreiendes Mißverhältniß hergestellt hat, unnatürlich und gegen Gottes Willen ist. Das trifft aber nicht die Ungleichheit als solche. Diese ist nicht bloß kein Uebelstand, sondern eine Wohlthat für die Gesellschaft. Wären nicht die einen reicher an zeitlichen Gütern und dabei in ihrer größeren Unbehilflichkeit und Fülle von Bedürfnissen mehr auf die Dienste vieler angewiesen, die anderen ärmer an irdischem Besitze und glücklicher mit körperlicher und meist auch mit geistiger Kraft ausgestattet, so wäre ein sociales Leben und eine wahre Einheit unter den Menschen schwer denkbar[1]. Diese Hilfsbedürftigkeit aber, der alle unterliegen, und gerade die Größten und Reichsten am meisten, mahnt sie, daß sie trotz aller äußerlichen Unterschiede dennoch wesentlich gleich, daß sie alle aufeinander angewiesen, daß sie alle verpflichtet sind, sich gegenseitig zum Nutzen des Ganzen die Hände zu reichen. Das ist das Princip der Solidarität, auf welches die Gesellschaft von Gott gebaut ist. Jeder ist jedem verbunden, und die Gesammtheit selbst muß einstehen für alle ihre Mitglieder.

---

[1] Chrysost., De Anna sermo 5, 3.

Die Anerkennung der natürlichen, pflichtmäßigen und allgemeinen Solidarität ist ganz entschieden eine Schöpfung des christlichen Geistes. Wenn jemand an der vorhin aufgestellten Behauptung Anstoß nehmen wollte, erst das Christenthum habe die Gesellschaft ins Leben gerufen, so müßte er erst nachweisen, daß jemals ein Vertreter der echten Ideen des Alterthums eine Ahnung von der Solidarität der Menschen gehabt habe. Doch das wäre vergebliche Mühe. Erst in den letzten Zeiten, da die Einflüsse des Judenthums und des Christenthums eine Menge fremdartiger Vorstellungen ins Heidenthum hineintragen, finden sich die ersten Spuren ähnlicher Anschauungen [1]. Alle Ausländer als geborene Feinde, alle zur Arbeit und zum Dienen Bestimmten als Halbmenschen, als geborene Sklaven zu betrachten, ja, das sagte dem Heidenthum zu [2]. Aber sich selbst als Diener aller, als verpflichteten Schuldner aller zu betrachten, das ist vor dem menschgewordenen Sohne Gottes [3] und vor dem Völkerapostel [4] keinem eingefallen, das hat vor Verkündigung des Evangeliums kein Lehrer seinen Schülern ans Herz zu legen versucht. Diesen Ruhm soll man uns nicht nehmen, daß unser Glaube zuerst und allein katholisch aufgetreten ist in jedem Sinne des Wortes. Verpflichtungen des Einzelnen gegen den Staat, dem er angehörte, kannte auch das Heidenthum. Aber von Verpflichtungen des Staates gegen den Einzelnen, von dem er doch so große Opfer heischte, auch nur reden zu hören, hätte den Alten schon wie Hochverrath geklungen. Und an Verpflichtungen aller gegen alle zu glauben, mußte ihnen eine so thörichte und ärgerliche Zumuthung dünken wie die, vor dem Kreuze das Knie zu beugen. Nunmehr haben wir zwar unsere

---

1 III. Band (2. Aufl.) 2, 12, S. 153. 2 Unten 28, 2.

3 Matth. 20, 28. Marc. 10, 45.

4 Röm. 9, 14. 1 Kor. 9, 19. 22; 10, 33.

Pflichten gegen die Gesammtheit, aber dafür ist auch die Gesammtheit vor Gott verantwortlich dafür, daß sie für den Vortheil aller sorge, die ihr anvertraut sind [1]. Doch davon war im Vorausgehenden schon die Rede. Hier handelt es sich um die Pflichten gegen unseresgleichen. Und auch von diesen ist keiner ausgeschlossen. Das ist nicht bloß ein schöner philosophischer Rath, sondern eine ernste religiöse Pflicht. Wenn wir nur unseren Stammes- und Standesgenossen dienen, so stehen wir noch lange nicht auf der Höhe des christlichen Lebens. Solches thaten auch die Heiden [2]. Und wenn einer glaubt, seine Macht oder sein Besitz stelle ihn so hoch, daß er sich nicht mehr als Diener seiner Ebenmenschen zu betrachten brauche, so ist gerade ihm ausdrücklich gesagt: Je höher einer steht, um so mehr muß er allen dienen [3]. Da hat ein jeder, ob hoch oder niedrig, für seinen Besitz und für sein Recht eine Schranke an dem Rechte des Nächsten und an dem Zwecke des Ganzen.

Daß damit das Princip der allgemeinen freien Concurrenz, des Gehenlassens, des allgemeinen Wohlstandes sich nicht verträgt, liegt auf der Hand. Aber diese Grundsätze sind eben auch nicht aus der christlichen Rechtsanschauung genommen. Auf christlichem Boden kann man niemals sagen: Laßt sie gehen, laßt sie machen! Mögen sie thun, was sie können. Auf andere brauchen weder sie noch wir Rücksicht zu nehmen. So sagt das alte heidnische Recht [4]. Das römische Recht kennt nur die subjective Macht und das eigene Vermögen als Grundlage aller Berechtigung. Ihm stellt sich darum Recht und Besitz in letzter Hinsicht stets unter dem Gesichtspunkte der Er-

---

[1] Röm. 13, 4. [2] Matth. 5, 47.

[3] Matth. 20, 26; 23, 11. Marc. 9, 34; 10, 43. Luc. 22, 26.

[4] Dig. 8, 2. l. 9; 39, 2. l. 26. Cod. 3, 34. l. 8. l. 9. Vgl. dazu Göschen, Vorlesung über das Civilrecht II, I, 24. Sintenis, Civilrecht (3) I, 234.

beutung dar. Recht ist ihm die Gewalt des Stärkeren[1]. Demgemäß ist denn auch Eigenthum und Macht auf diesem Standpunkte absolute Herrschaft[2], für die es keine Grenze gibt als die Macht eines noch Stärkeren[3], des staatlichen Gesetzes. Und auch dieses ordnet gewisse Beschränkungen des eigenen Rechtes und Rücksichten auf den Nachbarn nicht deshalb an, weil der Einzelne eine Schranke an dem Ebenrechte eines Gleichen hat — denn eine solche kennt die heidnische Rechtsanschauung nicht —, sondern aus äußerlichem, aus öffentlich-rechtlichem Interesse, damit die allgemeine Ruhe und Ordnung nicht gestört werde[4]. Solange aber keine öffentlich-rechtliche Schranke verletzt wird, kann sich jeder auf privatrechtlichem Boden ausdehnen und jeden seine Macht fühlen lassen, soviel er es vermag. Er gebraucht da nur sein verbrieftes Recht[5].

Leider ist dieses harte heidnische Recht wieder zum herrschenden Grundsatze in der modernen Gesellschaft geworden. Oder was sagt denn der Lieblingsspruch des Liberalismus, Laissez aller, laissez passer, was sagt das angebliche Naturgesetz von der allgemeinen Concurrenz anderes? Man wird nicht umhin können zu gestehen, daß die Uebel unseres socialen Lebens hauptsächlich von hier aus ihren Ursprung genommen haben. Jeder redet nur noch von seinem Rechte, und daher kommt es, daß keiner mehr Recht hat, keiner mehr Recht behält noch erhält, und daß auch aus der Gesellschaft

---

[1] Lange, Röm. Alterthümer (3) I, 64 f. 152 f. Ihering, Geist des röm. Rechtes (3) I, 110 ff.

[2] Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht II, 28.

[3] Schmidt, Der principielle Unterschied des röm. und german. Rechtes I, 217 f. 223. 227. 236 f.

[4] Rein, Privatrecht und Civilproceß der Römer 204 f. Ihering, Zweck im Recht I, 514 ff.

[5] Röder, Grundgedanken und Bedeutung des röm. und german. Rechtes 122 ff.

im ganzen und großen das Recht gleichwie verschwunden ist. Die Alten hatten ein derbes Sprüchlein, das uns andeuten mag, was sie von unseren Zuständen urtheilen würden. Jedem das Seine, sagten sie, dann kriegt der Teufel nichts [1]. Wir aber sind so zarter Ohren geworden, daß uns ein so treffendes Wort gleich wehe thut. Darum wollen wir den rechten Schluß nicht ziehen, wohin alles geräth, wenn jeder, wie es nun Brauch geworden ist, in seinen eigenen Sack so lange denkt, bis in dem seinigen nichts Rechtes, in dem des andern aber erst recht nichts mehr ist. Wohin kommen denn diese unermeßlichen Fortschritte und Errungenschaften? Immer hören wir von Millionen und Milliarden, und doch sind aller Säcke leer. Und die Säcke der großen Gesellschaft, des Staates, sind vollends ganz leer. Wer hat die Millionen? Die Alten hätten ihn uns ohne Umschweife genannt. Es ist nicht umsonst prophezeit: Ihr säet viel und erntet wenig, ihr esset und werdet nicht satt, ihr kleidet euch und werdet nicht warm, und wer Lohn erwirbt, der steckt ihn in einen durchlöcherten Sack. So nehmet's euch doch zu Herzen, was ihr treibet! [2] Ja, nehmt es euch zu Herzen, daß weder im großen noch im einzelnen Segen sein kann, wo die Solidarität geschwunden, wo die Selbstsucht bis zur Verdrängung des Rechtes die Triebfeder des Handelns geworden ist. Eigennutz ist Zerstörer des gemeinen Nutzens [3] und mehr noch des eigenen, denn Unrecht wird meiner Lebtage nie Recht [4]. Selbstsucht straft sich immer, sowohl bei Individuen wie bei Nationen [5].

9. So kommen wir zuletzt immer wieder darauf hinaus, daß alle sogenannten ökonomischen Gesetze und Einrichtungen der

---

[1] Düringsfeld, Sprichw. der german. und roman. Sprachen I, 433, Nr. 816. [2] Agg. 1, 6. 7.

[3] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 487 (9, 27).

[4] Ebenda 3 (1, 39).

[5] Carey, Lehrbuch der Volkswirthschaft (2) 14, 2, S. 194.

Gesellschaft nur der Ausdruck tieferer sittlicher Wahrheiten oder auch Irrungen sind, und daß man mit ökonomischen Gesetzen die Gesellschaft nicht retten wird, wenn diese nicht auf sittlicher Grundlage ruhen, das heißt, wenn sie nicht nach den Geboten des Sittengesetzes, und zwar des natürlichen wie des christlichen, geordnet sind.

Wir können es darum nicht recht billigen, daß man häufig die sociale Frage als die Sphinx aller Sphinxe, als ein ganz unlösbares Räthsel betrachtet. Wir läugnen nicht, daß es schwer ist, im praktischen Leben die rechten Wege einzuschlagen, damit wir wieder aus dem Labyrinthe herauskommen, in das wir uns auf unserer Flucht vor dem Christenthum verirrt haben. Was aber die allgemeinen Grundsätze betrifft, so liegen diese für jeden, der sie finden will, so offen und so klar, daß er sie nur zu nehmen braucht. Die sociale Frage wäre im Augenblicke gelöst, wenn die ganze Gesellschaft aufrichtig das Wort des Psalmes sprechen würde: Eine Leuchte für meine Füße ist dein Wort und ein Licht auf meinen Wegen [1].

---

[1] Psalm 118, 105.

Einundzwanzigster Vortrag.

Die bürgerliche Gesellschaft und der Staat.

1. Die Gründe, um deren willen im Alterthum wohl eine gewisse wirthschaftliche Ordnung, aber keine bürgerliche Gesellschaft vorhanden, ja auch nur möglich war, lagen nicht bloß auf privatrechtlichem Gebiete, sondern zumeist auf dem des Staatsrechts. Der antike Staat hatte etwas, um nicht zu sagen alles, vom Moloch an sich; was er in seine eisernen Hände nahm, das war ihm mit Leib und Leben verfallen. Von irgend einer selbständigen Regung, die nicht ganz und gar ihm unterstand, hatte die Menschheit damals so wenig einen Begriff, daß sie nicht einmal ein Verlangen danach trug.

Die Rückkehr der neuern Zeit zum Geiste des alten Heidenthums hat auf diesem Gebiete so gut wie auf anderen die Zustände von ehemals vollständig zurückgeführt. Niemand wird sich darüber wundern. Gleiche Ursachen müssen auch gleiche Wirkungen erzeugen. Wenn der unchristliche Geist des Alterthums den Staat zum irdischen Allgott erhob, der nichts neben, nichts außer sich duldete, so mußte der antichristliche Geist der Neuzeit zu dem pantheistischen Gottesstaate führen, der jeden Gedanken, als könnten die Menschen einen gemeinsamen Athemzug ohne seine ausdrückliche Erlaubniß und unmittelbare Leitung thun, wie ein Staatsverbrechen betrachtet.

Wie weit diese Ausschließlichkeit geht, das zeigt uns die Frage, die uns überall bei der Untersuchung des modernen Gesell-

schaftswesens begegnet: Gibt es überhaupt eine Gesellschaft? Eine merkwürdige Frage. Die Ziegel auf den Dächern, die Steine in der Wand reden nur noch von der socialen Frage, und man zieht in Zweifel, daß es einen socialen Körper gebe, an dem die Krankheit haften könne. Man streitet mit Heftigkeit darüber, ob der Staat Recht und Pflicht habe, in socialen Dingen etwas zu sagen, und man verficht daneben die Ansicht, jede Gesellschaft, die diesen Namen verdiene, sei nichts anderes als der Staat selber. Alle Zeitungen, alle Bücherverzeichnisse, alle Volksversammlungen, alle Volksvertretungen bringen uns bis zur Ermüdung die Namen sociale Frage und Socialismus in Erinnerung. Und die Staatslenker und die Lehrer des Staatsrechts bleiben kalt und steif bei ihrem alten, seit bald vierhundert Jahren eingelernten Glaubensbekenntnisse: Eine Gesellschaft, die nicht der Staat selber ist, gibt es nicht[1]. Sie erlassen Socialistengesetze, sie wollen, wie man sich ausdrückt, den Stier bei den Hörnern packen, sie nehmen die Lösung der socialen Frage selber in die Hände, und sie läugnen die Societät.

Das mag uns erst einen Begriff davon geben, bis wie weit die ungeheuerliche Vorstellung von der absoluten Machtfülle des Staates geht. Eine bald zweitausendjährige Geschichte, eine jeden Augenblick Verderben drohende Wirklichkeit ist für diese Geister nicht vorhanden. Ihnen ist der Staat im vollsten Ernste das absolute All-Eins. Eine Gemeinschaft außer ihm, die er nicht ausdrücklich anerkennt, ja erst mit dem Charakter der Gesellschaft belehnt, ist nach ihrer Anschauung nicht bloß ungesetzlich, sondern bare Unmöglichkeit[2]. Wenn diese Richtung recht behält, so müssen wir künftig die Kinder auf das Glaubensbekenntniß taufen, es gebe kein Recht, kein Eigenthum, keine Existenz außer durch den Staat. Ihr zufolge ist alles Recht

---

[1] Zöpfl, Grundsätze d. gem. deutsch. Staatsrechts (5) § 9, 5. I, 16.
[2] Ebenda § 8, 1. I, 13.

Ausfluß des Staatswillens und gnädige Bewilligung seines Gutdünkens. Von einem ewigen Rechte kann dabei keine Rede mehr sein. Nie gibt der Staat dieser Schule ein Recht in unbedingter Weise, sondern immer bricht die Rücksicht auf seine Erhaltung wieder alles Recht[1]. Wenn das wahr ist, dann läßt sich freilich nichts gegen die Lehre einwenden, daß einzig der Staatswille zu bestimmen habe, was erlaubt und verboten, was ehrbar und unsittlich sein, was jedermann von seiner ursprünglichen Freiheit behalten und aufgeben solle[2]. Selbstverständlich ist dann der Staat auch der oberste und einzige, der absolute und unverantwortliche Inhaber alles gesellschaftlichen Eigenthums[3] — und anderes läßt die Welt ohnehin bald keines mehr gelten. So die folgerichtigen Vertreter des modernen Staatsabsolutismus. Sollte es aber derer geben, die solches nicht begreifen wollen, so habe, erklären sie, der Staat Recht und Pflicht, als oberster Vertreter der Vernunft diese mit Gewalt zur Anerkennung davon zu zwingen[4].

2. Was muß da in den Geistern vorgegangen sein, damit solche Anschauungen möglich wurden! Es läßt sich freilich nicht läugnen, daß sie fast nothwendige Folgerungen werden, wenn einmal die Grundsätze des alten und des modernen öffentlichen Rechtes zugegeben sind. Was sich in uns gegen sie sträubt, ist nur der Ueberrest natürlicher und christlicher Denkweise. Im Mittelalter hätte man einen öffentlichen Lehrer, der solche Reden vorzutragen wagte, sicherlich zum Hundetragen verurtheilt. Damals hieß es zuerst: Selbst ist der Mann. Es fehlte auch damals nicht an Gemeinsinn noch an Gehorsam. Denn wo

---

[1] Lasson, Rechtsphilosophie 316. 543. 647. 670.

[2] Pufendorf, Jus. nat. 1, 2, 6. Vgl. Roscher, Geschichte der Nationalökonomik 313.

[3] Samter, Das Eigenthum in seiner social. Bedeut. 302 ff. 393.

[4] Alex. Lips bei Roscher, Geschichte der Nationalökonomik 992. Ganz ebenso Lasson, Rechtsphilosophie 319.

kein Gehorsam, sagte man, da kann auch kein Regiment bestehen[1]. Und abermals hieß es: Gemeiner Nutzen geht dem Sondernutzen vor[2]. Aber das eigene Recht an das Ganze wegzuwerfen, das fiel keinem ein. Damals, möchte man beinahe sagen, wurden die Menschen mit drei Vorstellungen geboren, die sie in das ganze öffentliche Leben hineintrugen, ohne die sie ein sociales Wirken nicht denken konnten. Vor allem sagten sie: Wenn irgend eine Gemeinschaft aufkommen soll, dann muß der Einzelne mit ganzer selbständiger Kraft dabei sein, nur so kann etwas Ganzes daraus werden. Wollte man etwas ohne sie abthun, so hatten sie das kurze Wort: Nichts über uns ohne uns; wo wir nicht mitrathen, da wollen auch wir nicht mitthaten[3]. Darum war fürs zweite nach ihren Begriffen das freie Einigungsrecht von voller Freiheit unzertrennbar[4]. Daher war drittens die Selbständigkeit aller der engeren oder weiteren Vereinigungen, die man unter dem Namen der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfaßt, und deren Unabhängigkeit von dem großen Ganzen, dem Staate, eine Sache, die sich von selber verstand. Von der Gemeinde baut man des Kaisers Gut[5], sagte man damals. Unsere heutige Ansicht, daß die Gemeinde aus dem Staate fließe und nur durch den Staat lebe, wäre ihnen unverständlich gewesen.

Wir wissen nun recht gut, daß diese Art und Weise zu denken und zu leben auch ihre Schattenseite hatte. Was die antike Staatslehre des Guten zu viel that, das leistete die mittelalterliche zu wenig. Dort hatten die Mittelglieder gar nichts zu bedeuten, hier zu viel; dort war das Ganze alles, hier galt es zu wenig. Wir verwerfen es darum gar nicht,

---

[1] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichwörter 496 (9, 58).

[2] Ebenda 487 (9, 23). [3] Ebenda 498 (9, 101. 102).

[4] Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte (5) II, 598 ff. Gierke, Deutsches Genossenschaftsrecht I, 459.

[5] Graf und Dietherr a. a. O. 497 (9, 21).

daß man auch im öffentlichen Rechte auf die Grundsätze der alten Staatslehre zurückging — vom Privatrechte haben wir schon früher gesprochen. Es war wirklich berechtigt, ja nothwendig, die Schwäche, welche das mittelalterliche Staatswesen an sich trug, durch einen Zusatz aus dem alten zu verbessern. Allein die Verbesserung, die wirklich eintrat, glich mehr einem Ausroden als einem Aufpfropfen.

3. Es schien gerade, als wollte man jetzt an der mittelalterlichen Gesellschaft für ihre Vergehen gegen den Staat in einer Weise Rache nehmen, daß ihr für ewige Zeiten die Möglichkeit vergehen mußte, sich ihm gegenüber nochmals auf eigene Füße zu stellen. War ein Stätlein noch so kümmerlich und zwerghaft, so mußte es nun alles in allem werden. Was unter dem Staate ist — denn neben ihm gibt es schon gar nichts mehr —, das wurde jetzt wieder eine zusammenhangslose Masse von Atomen, jedes ohne Recht, ohne Werth für sich. Nur indem er sie mit seinen eisernen Klammern zu einem Ganzen zusammenpreßt, gelten sie etwas. Wollen sie einen Namen haben, so muß er ihnen einen geben. Soll eine That von ihnen rechtliche Folgen haben, so müssen sie Siegel und Placet von ihm aufweisen können. Wollen ein paar solcher Atome zu einander in nähere Verbindung treten, und wäre es auch nur um Schlafmützen oder Lebkuchen zu fertigen, so müssen sie erst dem Staate ihre Statuten vorlegen, ihre Geschäftsgeheimnisse und Betriebsmittel vor ihm ausweisen, und dann mögen sie in Kraft seines Segens und seiner Bevollmächtigung ihr Glück versuchen, sonst sind sie eine ungesetzliche, aufrührerische, staatsgefährliche Vereinigung[1] und begehen ein Verbrechen gegen seine Sicherheit, das als Hochverrath und nächst verwandt mit dem Sacrileg todeswürdig ist[2].

---

[1] Collegia illicita (Rein, Criminalrecht der Römer 824 ff.).

[2] Majestas imminuta: Pauly, Real-Encykl. IV, 1451 ff. Proximum sacrilegio: Dig. 48, 4. 1. 1. Cf. Livius 2, 28; 25, 4.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, suchten seit den Zeiten der Reformation und noch mehr seit dem dreißigjährigen Kriege Staatsmänner, Rechtsgelehrte, Publicisten um die Wette die letzten Reste der alten bürgerlichen Gesellschaft zu zerstören. Sie hatten nur zwei Ziele vor Augen, zu entdecken, wo es noch eine Regung von wirthschaftlicher oder socialer Selbständigkeit zu vernichten und wo es noch einen Tropfen aus dem ausgesogenen Leichnam zu pressen gab. Schon die Titel der damals erschienenen Werke über diese Frage sagen uns mehr als genug. So lautet eines: Fürstliche Machtkunst oder unerschöpfliche Goldgrube; ein anderes: Christianus Teutophilus: Entdeckte Goldgrube in der Accise, d. i. kurzer, jedoch gründlicher Bericht von der Accise, daß dieselbe die allerreichste, politeste, billigste, ja eine ganz nöthige Collecte und also zwiefacher Ehren werth sei, allen Obrigkeiten zu großen Aufnahmen und Populirung ihres Landes. Der Inhalt entsprach der Außenseite. Erst waren es nur 125 Gegenstände, bald 208, schließlich 413, die als Regalien dem Staate ausschließlich gehörten. Man erklärte die wunderlichsten Dinge: Jagd, Häute, Fischerei, Thran, Branntwein, Salz, Bürsten, Bier, Pottasche, Schwefel, Adelstitel, Officiersstellen, Beamtenposten, Schnee, Lumpen, als ausschließliches Staatseigenthum und verkaufte sie für ihn an den Meistbietenden, ganz wie in den Tagen von Vespasian und Justinian. Was dem Volke blieb, um die immer steigenden Lasten zu decken, darum fragte niemand; es wäre auch schwer gewesen, darauf eine Antwort zu geben.

Radical, das läßt sich nicht läugnen, ist allerdings diese Art von Lösung der socialen Frage. Man vernichtet einfach die Gesellschaft, dann vergeht ihr schon das Kranksein; man schneidet der kranken Welt nach Art des Doctor Eisenbart Hände und Füße ab, wo nöthig, das Herz aus dem Leibe,

---

Die Lex Gabinia ist also, obwohl gegen ihre Echtheit begründete Zweifel bestehen, ihrem Inhalte nach echt römisch.

dann wird sie wohl ruhig werden. Man muß die Gewaltsamkeit dieses ganzen Verfahrens, das man am besten mit einer Vivisection vergleichen kann, beherzigen, um es begreifen zu lernen, wie sich endlich die Menschheit in den Gedanken verirren konnte, die ganze Weltlage lasse sich am besten durch Gewaltmaßregeln verbessern. Genau so, nur mit rascherem Tempo, hat die französische Revolution in der Wahnsinnsnacht vom 4. August 1789 und durch das Gesetz vom 14. Juni 1791 gehandelt und genau so, nur noch schneller und gründlicher, gedenkt der Socialismus zu handeln. Das Recept hat der absolute Staat erfunden, die Anwendung übernehmen entschlossenere Leute.

Der Absolutismus hat, wie wir uns schon früher überzeugt haben, dem Socialismus in vielen Stücken vorgearbeitet. Das aber, wofür ihm dieser am meisten dankbar sein muß, ist die vollständige Verschmelzung von Staat und von bürgerlicher Gesellschaft. Gerade das macht das Wesen des Socialismus aus und gibt ihm seine Kraft. Hätte der absolute Staat das nicht so beharrlich angebahnt, hätte er nicht durch seine ganze Thätigkeit und durch die Ideen, die er beförderte, alles Verständniß für die Natur und für die Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft vernichtet, so hätten Revolution und Socialismus nicht so leichtes Spiel.

Langsam aber sicher verfolgte der absolute Staat seinen Weg, die Auflösung des socialen Körpers. Staat und wieder Staat ward mehr und mehr der einzige Begriff, der das öffentliche Leben und die Geister beherrschte. Stände, Corporationen, freie Vereinigungen fielen Stück um Stück in Ruinen, und was noch übrig blieb, verknöcherte zu einer bemitleidenswerthen Mumie. Man macht sich gewöhnlich lustig über die klägliche Figur des deutschen Gemeindewesens nach dem dreißigjährigen Kriege. Aber man würde gerechter handeln, wenn man schmerzliches Bedauern damit äußerte. Nachdem einmal Preußen unter

Friedrich Wilhelm I. das Beispiel gegeben, nachdem man den Städten ihre eigene Gerichtsbarkeit, ja sogar die Polizei genommen, nachdem man ihr Vermögen für Staatsgut erklärt und sie unter die lästigste Bevormundung von Staatsbeamten gestellt hatte, nachdem ihnen nichts mehr geblieben war als Kindstaufschmause und Freisprechen der Lehrjungen, Verwarnung böser Zungen und Kannegießerei, ist dann jenes Spießbürgerthum nicht unvermeidlich geworden? Wer anders hat jene goldene Zeit des Philisterthums geschaffen als der Staat, jene Zeit, sagen wir, wo jeder Gebildete sich von der Gemeinde zurückzog und, indes er zu Hause seinen Kindern mit der Flöte sanfte Denkungsart und Toleranz beibrachte oder auf der Baßgeige den Mond anphantasirte, dem Staate überließ, für schönes Wetter, für chinesisches Porzellan und Denkfreiheit zu sorgen? Es war eine Zeit der Schmach und Erniedrigung. Aber die Ursache davon ist keine andere als der Absolutismus der Staaten von damals [1]. Als das achtzehnte Jahrhundert zu Ende ging, da war die Gesellschaft so zerfallen, daß sie selber nicht mehr wußte, weder was sie einst gewesen noch was sie sein konnte und sollte. So entstand die berühmte Schrift von Siéyes über den dritten Stand, das Eröffnungsprogramm der Revolution, zugleich der Todtenschein für die Gesellschaft. Ihre ganze Weisheit umfaßt nur die zwei Sätze, daß der französische Staat etwa aus 25 200 000 Menschenatomen bestehe, und daß 25 000 000 125mal mehr als 200 000 seien, daß folglich letztere kein Recht hätten als eigener Stand zu bestehen. Jede organische Gliederung der Bevölkerung, jeder Unterschied, jeder Zusammenhang, jedes geschichtliche Herkommen, jedes verbriefte Recht, mit anderen Worten, jede Gesellschaft war damit vernichtet. Man rechnete nicht mehr nach Provinzen, sondern nach Departements, die man mit dem Lineal aus der Landkarte herausgeschnitten

[1] Vgl. Mittermaier, Deutsches Privatrecht (7) I, 348 f.

hatte, nicht mehr nach der Bedeutung eines Standes, einer Stadt, einer Familie, sondern nach der Zahl der Mitglieder. Gleiche Zahl, gleiche Bedeutung. Ein Fingernagel gilt nach dieser Weisheit so viel als ein Auge, fünf Zehen fünfmal so viel als das Herz. Alle sind gleich, Kohlenbrenner und Feldherr, nur einer hat noch Macht, und zwar jetzt alle Macht, der Staat. Alle Freunde des Staatsabsolutismus haben Grund, dem geistigen Vater der Revolution ihre Dankbarkeit zu bewahren. Was sie mit langer Mühe vorbereitet, das hat er mit kurzem, keckem Wurf zur Vollendung gebracht und klarer ausgesprochen, als sie das jemals gedacht. Und als es ihm später beschieden war, mit Napoleon zusammen diese Gedanken zur That zu machen, da verstand er es auch, den modernen absoluten Staat aus diesen Vorarbeiten mit solcher Meisterschaft aufzubauen, daß er die ganze Welt zu seiner Nachahmung hinriß und dem Triumphzug des Socialismus Berge und Thäler ebnete.

4. Der absolute Staat, so lange das Ideal der Träume und des Strebens für eine mächtige Partei, war zur Wirklichkeit geworden, indem er die Gesellschaft überwunden hatte. Er durfte stolz sein auf diesen Erfolg; aber er wurde dessen nicht froh. Er konnte es auch nicht werden, und zwar aus vierfachem Grunde.

Er läugnet erstens den Bestand einer bürgerlichen Gesellschaft, die nicht er selber sei. Er will selber die Stelle der Gesellschaft vertreten. Seine Gesetze sollen ihr Recht, seine Einrichtungen ihre Grundlagen sein. Aber damit bringt er nur die Gesellschaft in Noth und Schaden, ganz abgesehen davon, daß er sich selber keine Ehre macht. Nie und nimmer kann er alle Bedürfnisse des gewöhnlichen Erwerbs- und Verkehrslebens befriedigen. Wie will denn der Staat das überhaupt anstellen, vernünftige und brauchbare Anordnungen für den Markt des Lebens zu schaffen? Es ist wahrhaftig ein Elend, ansehen zu

müssen, wie ein Kunstreiter ein edles Pferd auf Eiern tanzen läßt. Aber doch dünkt es uns nicht so kläglich, als wenn der Staat sich mit Eierhändlern und Fischweibern zu schaffen macht. Wir hätten geglaubt, er hätte etwas Besseres zu thun, als sich vor ihnen lächerlich zu machen, indem er über Dinge Anordnungen trifft, in denen er nun einmal nicht zu Hause sein kann. Niemand verdenkt es dem Minister, wenn er seine Küche von der Köchin besorgen läßt. Wenn er aber meint, seine Ueberlegenheit und Macht dadurch zeigen zu müssen, daß er selbst mit dem Marktkorbe einkaufen geht, so muß er sich auch gefallen lassen, daß die Mägde über ihn kichern. Es steht, um es ganz im allgemeinen zu sagen, dem Staate übel an, sich zu Dingen herabzulassen, die seiner Würde nicht entsprechen. Wenn nun aber vollends der Staat, der eine Gesellschaft gar nicht einmal anerkennt, sociale Gesetze gibt, so läßt sich leicht denken, was das für Gesetze werden müssen.

Kein Mensch wird läugnen, daß die Staaten sich oft redliche, nur zu übertriebene Sorge für die Ordnung der socialen Verhältnisse kosten ließen. Aber da verstehen wir leicht, daß er damit so wenig ausgerichtet und sich so wenig Dank verdient und so wenig Freunde gemacht hat. Jeder sorgt eben zunächst für sich. Jeder nimmt das Maß von seinen Schuhen. Der absolute Staat, der nichts außer sich kennt, hat natürlich kein Maß für die Dinge als sich selber. Aber wie soll der kleine Mann mitkommen, wenn ihm der Großstaat das Maß nach seinen Siebenmeilenstiefeln zuschneidet? Im Alten Bunde ist verboten, Ochs und Esel nebeneinander vor den Pflug zu spannen [1], damit der Stärkere den Schwächeren nicht übertreibe. Und hier soll der Arme, der Kleine, der Ausgehungerte im Tempo neben dem üppig und fett gewachsenen Riesenstaate laufen? Da geht ihm der Athem aus. O wenn die Staats-

---

[1] Deut. 22, 10.

lenker da oben wüßten, wie seine Subalternbeamten durch ihr Hineincommandiren ins gewöhnliche Leben den arbeitsamen Leuten oft wehe thun, wie gerade die Bestgesinnten mit ihrer Vielregiererei die Besten der Verzweiflung nahe bringen, welchen Haß sie durch das Eingreifen in den gesellschaftlichen Verkehr auf den Staat laden! Kein nüchterner Kenner wird in Abrede stellen, daß die neuen, vom Staate ausgegangenen socialen Gesetzgebungen beinahe ebenso viele Unzufriedene gemacht haben, als es Betheiligte gibt. Man denke nur, welches Mißvergnügen die neue Freizügigkeit in den besten Gegenden hervorgerufen hat. Vorher, es ist wahr, waren durch die Auswüchse des gemeindlichen Selfgovernments die Dinge so verknöchert, daß einer da sterben mußte, wo er geboren, heiraten, wo er erzogen war, daß das Gewerbe des Vaters auch das seinige sein mußte. Aber brauchte man es nun so zu ändern, daß sich die Gemeinden Leute auf den Hals laden müssen, gegen die sie vor Gott und der Welt sich zu wehren verpflichtet sind, und daß die Bevölkerung fast wie in Nomadenstaaten hin und her flutet? Mußte man, weil den Kaufleuten Wechselfreiheit von Vortheil sein kann, sie auch dem Bauern und dem Handwerksburschen geben? Mußte man, weil jenes auf Handel und Fabriken angewiesene Land reich ward, die Gesetzgebung dieses, das Jahrhunderte lang von der Landwirthschaft blühte, so umändern, daß die Fabriken zwar nicht gedeihen, der Ackerbau aber gründlich ruinirt ist? Muß man nicht vor allem darauf sehen, welchen Erwerbszweigen sich ein Volk zuwenden kann, nicht aber darauf, welche es treiben will, oder gar, welche ein anderes treibt?

Man sagt uns freilich, auf die Kleinlichkeiten der einzelnen besonderen Interessen könne sich der Staat, der stets nur das Große und Ganze vor Augen habe, nicht einlassen. Wir sagen das auch. Aber ebendeshalb sagen wir auch das, daß er sich um die sociale Gesetzgebung nicht so übertrieben annehmen soll.

Es braucht jeder nur in sein eigenes Haus hineinzudenken, um zu begreifen, wohin das führen muß, wenn einer nur immer an das Große und das Ganze denkt und dabei das Einzelne und Kleine zu Grunde gehen läßt. Jeder vernünftige Mann übergibt, wenn er große Angelegenheiten zu besorgen hat, die ihn nicht an die Kleinigkeiten seines Haushaltes denken lassen, die Verwaltung dieses letztern einer andern Obsorge, sonst geht sein Haus zu Grunde und seine eigentlichen Geschäfte schlagen auch fehl. Sollte diese Weisheit für den Staat zu hoch sein? Die Gesellschaft besteht aus tausend und tausend kleinen, einzelnen Existenzen, Rechten und Beziehungen. Selbstverständlich kann der Staat diesen nicht gewachsen sein. Ohne es zu ahnen, hat er, weil er nur das Große und Ganze im Auge behalten kann, bloß die Rücksicht vor sich, was er dabei gewinnt, nicht was es dem Volke kostet [1]. Dabei geht aber das Volk zu Grunde und der Staat mit ihm.

5. In der That, und das ist das Zweite bei dieser falschen Vermengung von Staat und Gesellschaft, ist so die Auswirthschaftung fast unvermeidlich. Es ist immer gefährlich, wenn in einem großen Hause, das auf hohem Fuß leben muß, die Verwaltung des Geschäftes nicht von der Vertretung des Hauses nach außen geschieden ist. Das ist ganz etwas anderes, wenn der Graf oder der Fabrikherr selber den Domänenverwalter oder den Kassier kommen lassen und sich erkundigen muß, ob es dieses Fest, diese Jagd, diese Reise, diesen Neubau austrägt oder nicht, und wenn er ihm für jeden Pfennig abquittiren muß. Geht aber alles, wie man sagt, aus einem Säckel, liefern die Händler ihr Geld dem Grafen selber in die Hände, zahlt er Löhne und Küchenrechnung und den Umbau des Schlosses aus derselben Kasse, aus der täglich er und die Frau Gemahlin ihr Taschengeld und heute das Geld für ein neues Sopha und

[1] Contzen, Grundbau der Nationalökonomie 50.

morgen für einen Ausflug nehmen, so weiß man schon, wohin das führt. Bald werden die Rechnungen nicht mehr so pünktlich bezahlt, um so mehr aber die, an welche Forderungen ausständig sind, mit Unnachsichtlichkeit zum Zahlen getrieben. Man muß überall die Leistungen erhöhen, überall abziehen an dem, was früher dafür gegeben worden ist, und doch reicht nichts mehr hin. Es geht rasch abwärts.

Wir denken, der Vergleich mit dem Staatsleben liege nahe. Das System des einfachen Staatshaushaltes, das wir jetzt als Grundbedingung des Staatslebens betrachten, ist zwar bequem, aber gerade deshalb leicht der Ruin des Staates selber. Es war ehemals freilich ein großes Hinderniß für schnelle und kräftige Staatsaction, wenn die jämmerlichen Betteleien und Beschwerden um einige Gulden die kostbare Zeit in Anspruch nahmen, deren man bedurft hätte, um den Türken entgegenzutreten. Dafür war es auch wieder dazu gut, daß der Staat nicht so leicht Weltkriege anzettelte. Er mußte immer wohl erwägen, woher er die Mittel für seine Unternehmungen erhalten konnte, und diese nach jenen bemessen. Jetzt ist das umgekehrt. Man fragt nicht, ob das Volk diese Rüstung aushält, sondern man setzt sich den Umsturz der Welt in den Kopf, und die Mittel müssen herbeigeschafft werden, kommen sie woher immer. Schon längst reicht die Gegenwart nicht mehr aus, sie zu decken, darum haben unsere Staaten bereits zum voraus den künftigen Geschlechtern bis ins hundertste Glied ihre Lebenskraft ausgesogen, unbekümmert darum, wie diese dann zurechtkommen werden. Auf solche Weise ist in unsere Politik jener Geist der Maßlosigkeit, der Unfähigkeit zu rechnen, der Waghalsigkeit gekommen, der uns nun dahin treibt, wie den Knaben, wenn er voll Uebermuth den jähen Abhang hinab zu galoppiren begonnen hat. Es graut allen, welche diese Lage erwägen; nur die Staatsmänner trösten sich damit, daß es schon gehen werde, weil es nicht mehr anders geht, und die National=

ökonomen rechnen uns vor, daß unsere Schulden unser größtes Glück sind. Ja, es ist wahr, wir leben von den Schulden und vom Credit wie ein flotter Baron. Aber es ist sehr zu befürchten, daß wir es im öffentlichen Leben mit dieser Wirthschaft verhältnißmäßig nicht so lange treiben werden wie der flotte Baron. Der kann doch, wenn ihm in Preußen niemand mehr borgt, nach Bayern oder nach Paris auswandern, falls alle Stricke reißen, unter neuem Namen. Da mag es lange dauern, bis er alle Brunnen ausgepumpt hat. Aber so flott kann's der Staat nicht treiben. Alles hat seine Grenze, auch der Credit und das Schuldenmachen und das Leben von den Schulden.

Denn die Gesellschaft nimmt dabei nicht weniger Schaden als der Staat. Wir setzen uns freilich mit dem Worte Credit über alle Bedenken hinweg und sagen: Für die großen Schulden mögen unsere Kinder sorgen. An deren Rückzahlung denken wir ohnehin nicht, wir sind schon zufrieden, wenn wir nur die kleinen in Ordnung bringen können. Sicher eben keine edle Gesinnung, wäre sie nur vernünftig! So aber sind wir selber schon nicht mehr im Stande, unseren Verpflichtungen nachzukommen. Wenn es vorkommt, daß man eine Familie wegen Steuerrückständen von zehn Franken aus einem Besitzthum treibt, auf dem sie fünfhundert Jahre saß, wenn der Fiscus ein Gut um einen Gulden losschlagen muß, weil keiner ist, der mehr darauf bietet, wenn es Mode wird, daß die Erben sich weigern müssen, das Gut des Vaters zu übernehmen, um den unerschwinglichen Abgaben für die Erbschaftsantretung zu entgehen, da fangen doch die Säfte schon stark an zu stocken, da ist nicht mehr lange gut Schulden machen, da lebt sich selbst vom Credit bereits ziemlich schlecht. Wie soll dann aber erst noch Freudigkeit des Schaffens, wie Fleiß und Sparsamkeit bestehen? Klage man nur, daß die Leute so faul seien, daß sie alles durch die Gurgel jagen! Aber gestehe man auch, daß das

nicht immer Sünden des Einzelnen, sondern gar oft politische Sünden sind. Ja wohl, politische Sünden. Warum soll der arme Schelm sich zu Tode arbeiten, wenn er damit doch die Abgaben nicht deckt, die von ihm unerbittlich eingetrieben werden, sobald er etwas verdient? Wenn er Samstag abends den Lohn vertrinkt, hat er doch etwas davon; trägt er ihn heim, so holt ihn Sonntag morgens der Executor. Wie soll das Volk noch sparen, wenn jeder Pfennig, den es erübrigt, von den Statistikern und Ministern mit triumphirendem Behagen als Beweis dafür angeführt wird, daß die Steuerkraft des Volkes in beständiger Zunahme begriffen, daß eine Steuererhöhung nur gerechtfertigt sei! Der alte Christianus Teutophilus hat vielleicht noch, wir wissen es nicht recht, mehr als einen Verehrer unter unseren Staatsmännern ob seiner bündigen Lehre, die ergiebigste Goldgrube seien tüchtige Steuern. Ohne Steuern, meint er, hätte der Uebermuth des Volkes keine Grenzen. Gründlicher Steuerdruck lehre sie weit mehr Demuth als alle Luxusverbote und sei ein nimmer schlafender Zuchtmeister, der den Einwohnern perpetuirlich die Vermahnung in die Ohren schreie, zu sparen. Man sehe das, schließt er, an den Holländern: sie hätten durch die sanftmüthige Accise bereits gelernt, täglich nur einmal zu essen [1].

---

[1] Roscher, Geschichte der Nationalökonomik 322. Besonders böse ist der Verfasser (Tenzel) auf das Betteln um Geld bei den „kostbaren Landtagen, wo oft 20—30 000 Thaler verfressen sind, ehe man den Modus gefunden hat, etwas für die Lebensnothdurft aufzubringen". Einen recht tüchtigen Nachfolger fand er an dem preußischen Minister Hertzberg, welcher meinte, die ungeheuere Armee Friedrichs II. sei „keine Last für das Land, wie der unwissende Pöbel glaubte, sondern eine Wohlthat und Erleichterung". Wieso? Nun, sie diene zur Vermehrung der Bevölkerung (!), befördere den Geldumlauf und setze so die Unterthanen in den Stand, ihr Geld leichter in Bewegung zu bringen (Roscher 429). Schade nur, daß der Herr Minister, dem zufolge das glücklichste Land offenbar das ist, das

6. Dann aber ist dieser Versuch, die Gesellschaft im Staate aufgehen zu lassen, weil eine vollständige Revolution der irdischen Ordnung bis in ihre Fundamente hinein, so auch der fruchtbare Keim für ewig neue Revolutionen. Eine rein politische Revolution hat es kaum je gegeben. Die Einführung der Archonten nach dem Tode des Kodrus, von Konsuln nach dem Sturz des Tarquinius, der neuen französischen Regierung nach der Schlacht bei Sedan war ein Regierungswechsel, aber keine Revolution. Selbst die zwei englischen Revolutionen kann man nicht eigentlich so nennen. Eine Revolution setzt immer eine Verquickung socialer und politischer Mißverhältnisse voraus. Der Grundgedanke wenigstens aller neueren revolutionären Bewegungen ist Vermengung oder Verwechselung der politischen und socialen Uebel[1]. Das ist, wie wir bereits wiederholt betont haben, die eigentliche Stärke des modernen Socialismus. So antwortet beispielshalber die Société des saisons, eine jener geheimen Gesellschaften, die nach der Julirevolution entstanden, und zwar mit dem ausdrücklichen Programm, Revolution zu machen, auf die 15. Frage ihres Katechismus: Müssen wir eine politische oder eine sociale Revolution machen? Eine sociale[2]. Daher die große Gefahr des Systems vom absoluten Staatssocialismus. Diese Gefahr bleibt überall gleich, ob nun ein Despot wie Ludwig XIV. die Politik zum Anlaß nimmt, um die Gesellschaft auszuwirthschaften, oder ob Socialisten und rothe Communarden die sociale Noth als Vorwand gebrauchen, um ihre politischen Zwecke durch-

---

für die meisten Soldaten das meiste Geld zahlt und die Sittenlosigkeit unter ihnen am besten befördert, vergessen hat zu sagen, woher die Unterthanen das Geld nehmen sollen, das sie in Umlauf zu setzen haben. Und doch ist das für sie die eigentliche Schwierigkeit. Hätten sie nur Geld, ausgeben könnten sie es auch ohne Minister!

[1] Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft (5) 328.

[2] Stein, Socialismus und Communismus (2) 489 f.

zusetzen. Wer sich glauben machen läßt, daß es sich bloß um Königthum oder Republik handle, muß wohl sehr kurzsichtig sein. Die Revolution ist in Republiken, die nach dem modernen Staatsabsolutismus eingerichtet sind, ebenso drohend wie in absoluten Monarchien, ja noch mehr zu fürchten, weil dort der Mißbrauch der öffentlichen Gewalt zum Schaden der gesellschaftlichen Ordnung noch näher liegt und noch drückender empfunden wird. Die Griechen, die das wissen konnten, sagen uns das durch den Mund ihrer Weisesten [1]. Wer ihnen nicht glaubt, den überzeugt vielleicht die alte und die neue französische Republik oder das gepriesene Nordamerika [2].

Die wahre Ursache der Revolution, sagt offenherzig ein sehr liberaler König, ist die Revolution von oben herab, durch welche der ganze gesellschaftliche Bau mit allen seinen Gliedern, Hilfsmitteln und Thätigkeiten, Kirche, Ständen, Gesetzgebung, Volkswirthschaft, Gemeindeverwaltung, Armenpflege, religiösen Genossenschaften und Uebungen, gehemmt, gedrückt, vernichtet, zu Werkzeugen eines unfreien Beamtenmechanismus und der militärischen Despotie herabgewürdigt wird [3]. Solange also die Versuche des Staates nicht endigen, die Gesellschaft durch den Staat zu ersetzen, ist es der Staat selbst, der sich die Revolutionen zuzuschreiben hat. Die Staatssocialisten meinen den Staat zu erheben, wenn sie sagen, er sei alles, von ihm allein könne das Heil kommen, nur bei ihm sei Hilfe in allen Dingen zu suchen. Die liberale Bourgeoisie stimmt

---

[1] Aristot., Pol. 2, 6 (9), 6. 9. 10. 23. Plato, Rep. 8, 564. d sqq. Isocrates, Nicocles (2) 17 sqq.; Panathen. (12) 132 sqq. 138 sqq. Polyb. 6, 4, 4 sqq. 9, 1 sqq. Cf. Fustel de Coulanges, La cité antique 428.

[2] Jannet, Les États-Unis 443. 447 s. 496 ss. Köberle, Der Zeitgeist 363 ff.

[3] Mission actuelle des Souverains. Par l'un d'eux. (2). Paris 1882. 366 s. 368 s. 374.

dieser Ansicht fröhlich bei, in der Erwartung, daß der Staat zum Danke dafür seine Heere um so williger werde ausrücken lassen, wenn die Revolution einmal nach ihren Geldsäcken sehen werde. Und beide predigen wieder einmal, ohne es zu ahnen, Socialismus und Revolution.

Wie kann man das auch besser, als wenn man mit Fichte sagt, dem Staate stehe alles zu, insbesondere aber die Sorge, daß jedermann ein Eigenthum habe[1]; der Staat sei eine Anstalt der Eigenthümer und die Staatsgewalt der Diener dieser Eigenthümer, der von ihnen für diese Dienste bezahlt werde! Diese Ansicht, meint Fichte, sei in den Schulen der Weisheit ziemlich allgemein[2]. Wenn das richtig ist, dann sind die Schulen der Staatsweisheit für eine gründliche Thorheit verantwortlich. Was hat denn Lassalle seine Heerhaufen anderes gelehrt als der von ihm so hochgefeierte Fichte? Steht er, der schärfste Vertreter der Socialdemokratie, vielleicht auf einem andern Standpunkte als irgend einer aus den schärfsten Vertretern des Rechtsstaates?[3]

Was ist denn der Socialismus, oder daß wir uns hier richtiger ausdrücken, die Socialdemokratie? Es ist doch wahrhaftig unverzeihliche Blindheit, darin nichts anderes zu erblicken als einen Kampf gegen das herrschende Privatrecht[4]. Als ob jeder Socialist ein geborener Dieb und Räuber und Mörder wäre! Nein, was die Socialdemokratie zu der Gefahr für den Staat macht, die sie ist, das sind die Irrthümer auf dem Gebiete des öffentlichen, des Staatsrechtes, die sie mit dem modernen Absolutismus theilt, das ist die Lehre, der Staat sei alles in allem, der Staat habe alles Recht, alle Macht,

---

[1] J. G. Fichte, Syst. d. Sittenl. § 23, III. (G. W. IV, 295).

[2] J. G. Fichte, Staatslehre (G. W. IV, 403).

[3] Gumplowicz, Rechtsstaat und Socialismus 502. Vgl. Jörg, Gesch. der soc.-polit. Parteien 189 ff.

[4] Moriz Meyer, Die neuere Nationalökonomie 70.

der Staat vermöge alles was er wolle. Mit Recht sagt Chevalier, die gemeinschaftliche Grundlage aller socialistischen Systeme sei jene Ansicht von der unendlichen Machtvollkommenheit des Staates, die alle zu Staatspensionären macht, aber auch alle Verantwortung auf den Staat lädt[1]. Wenn es Sache des Staates ist, zu sorgen, daß alle etwas besitzen, und wenn er eine Anstalt ist für die Besitzenden, die so viel haben, daß sie seine Dienste zahlen können, dann ist klar, daß jeder, der Arbeit wünscht, jeder, der nicht arbeiten will, jeder, der sich in Noth befindet, jeder, der unzufrieden ist, sich an ihn halten muß. So viel Bedrängte, so viel dann Feinde des Staates. Ohne diese Uebertreibung von der Macht und Ausdehnung des Staates wären Socialismus und Commune und Internationale politisch wenig bedeutsam; so aber sind sie zu einer Gefahr geworden, der auch ein eiserner Staat nicht gewachsen ist. Der römische Weltkoloß hat alle politischen Stürme überstanden, die socialen Schäden waren selbst ihm das Grab.

7. Endlich zum vierten bringt der Staat durch die Vermengung der politischen und der gesellschaftlichen Fragen das Rechtsbewußtsein und die Achtung vor dem Gesetze beim Volke in Verwirrung. Das ist wohl das allerbedenklichste an diesem großen Mißgriffe. Die socialen Verhältnisse sind so verschieden nach Ort und Sitte und ändern sich täglich so mannigfaltig, daß der Staat, sobald er sich auf dieses Gebiet begibt, seine ganze Thätigkeit in unnöthige und rein äußerliche Kleinlichkeiten zersplittert und darüber zuletzt nicht bloß Kraft und Zeit und selbst den Sinn für große Dinge einbüßt, sondern, was noch schlimmer ist, sich jene unheilvolle Lust an der Kleinregiererei aneignet, mit der er sich und der menschlichen Gesellschaft mehr schadet, als er meist zu ermessen im Stande ist. Die lästige Bevormundung des gewöhnlichen Lebens, mit der

---

[1] Jarcke, Hundert Schlagwörter Nr. 21 (Principienfragen 151 ff.).

er sich mehr Feinde macht, als die Sache werth ist, der kleinliche Bureaukratismus, der sich und, was noch schlimmer ist, dem Staate vor dem gewöhnlichen Volke so viele Blößen gibt, ist sicher eine nothwendige Folge aus dem Hineinregieren in die freie Bewegung des gesellschaftlichen Lebens. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß gerade die besten Beamten des Staates, die von dem herrschenden System zu einer ewigen Schulmeisterung der gleichgiltigsten und unbedeutendsten Dinge genöthigt sind, es oft am schmerzlichsten empfinden, wie sehr dadurch ihre Würde und die Achtung vor der Autorität Schaden leidet. Niemand darf sich dabei wundern, daß schließlich beim Volke der Glaube an die Gesetze zu wanken beginnt. Was einmal vom Staate ausgeht, das erscheint dem Volke als Gesetz. Ob eine leere Polizeimaßregel oder eine unter schwerer Sünde verpflichtende Bindung des Gewissens, das unterscheidet der gemeine Mann nicht so genau. Und der Staat oder seine Diener wenigstens sorgen schon dafür, daß das Volk nicht unterscheide. Denn wenn sie einen gerichtlichen Eid so bagatellmäßig behandeln und die Messung der Rekruten und die Uebertretung einer Marktordnung so hochfeierlich und schrecklich machen, wie soll dann der Ungebildete noch zwischen groß und klein einen Unterschied machen? Nun bringt aber das Gebiet des gesellschaftlichen Lebens jeden Tag die Nothwendigkeit von Neuerungen mit sich. Aendert da der Staat nicht unaufhörlich, so erzeugt er Unzufriedenheit, und zwar in Dingen, in denen die Menschen, wie man sagt, am wenigsten Spaß verstehen. Aendert er aber, so zerstört er den Glauben an das Gesetz im Volke. Von gewöhnlichen Menschen, die ihm nicht eine geheiligte Autorität ehrwürdig macht, läßt dieses ohne Anstoß eine Verordnung durch die andere ersetzen. Die Aenderung eines Staatsgesetzes aber oder dessen, was einmal als solches gilt, verletzt immer ohne weiteres die Wurzeln des Rechtes, den Glauben an die Heiligkeit der Autorität und an den

Bestand des Rechtes[1]. Und was soll dann aus der Welt werden, wenn die Massen einmal soweit sind? Die Last des Gesetzes fühlen sie, und an ein Recht glauben sie nicht. Wird die Welt das auf die Dauer ertragen können? Manche setzen sich leicht über solche Fragen hinweg. Wir nicht. Wir sind fest überzeugt, daß sich vieles ändern muß, soll es nicht einen schlimmen Ausgang nehmen. Dazu gehört unter anderem, daß die gesellschaftliche Gesetzgebung wieder von den Kreisen ausgehe, die ihr allein gewachsen sind, denen sie nach Natur und Geschichte zusteht, das heißt, wie der Name schon sagt, von der Gesellschaft selber.

8. Wir wissen nun allerdings wohl, daß dieser Satz so, wie die Dinge heute stehen, fast keinen Sinn hat und deswegen auch von denen, die nur mit der jetzigen Sachlage rechnen, meist nicht verstanden wird. Die Dinge liegen eben wieder wie zur Zeit des Augustus und des Nero. Es gibt heute beinahe keine Gesellschaft mehr, wie es damals noch keine gab. Aber gerade die Aehnlichkeit unserer Zustände und derer von damals führt uns auf die Spur der Wahrheit. Deshalb gab es im Alterthum keine Gesellschaft und konnte es keine geben, weil zwischen Staat und zwischen Individuum nichts in der Mitte war und nichts inzwischen stehen konnte. Der antike Mensch stand mit dem Staatsganzen direct ohne verbindende Mittelglieder in Zusammenhang, gerade so wie sich der Protestant seine Verbindung mit dem, freilich unsichtbaren, Reiche Gottes vorstellt. Diese Ansicht vom Staate ist abermals herrschend geworden, seit der Humanismus den alten heidnischen Geist erneuert hat. Nirgends finden wir sie so

[1] Aristot., Polit. 2, 5 (8), 10 sqq. August., Ep. 54, 6; De musica 2, 8, 15. Thomas 1. 2. q. 97. a. 2. Aegid. a Columna, Reg. princ. 3, 2, 20. 31. Nicol. Oresmius, Mutat. monet. 8 (Bibl. max. PP. XXVI, 228): c. 5. ridiculum, d. 12. Dig. 1, 4. l. 2. Contzen, Polit. 5, 13.

deutlich ausgedrückt als in der oben geschilderten Staatslehre von Siéyes, welche sowohl die Revolution als der Liberalismus in der Wirklichkeit nach Möglichkeit durchgeführt haben. Diese Systeme stellen sozusagen den Staat wie einen großen Sack voll Sand dar; jedes Sandkorn ist ein Mensch, für sich völlig isolirt und in der großen Menge verschwindend. Daß einige zusammen selber wieder ein kleineres Ganze im Rahmen des Großen bilden können, das ist namentlich für den Liberalismus unerträglich; denn alsdann könnten diese vereinigten Bestandtheile ihre gemeinsamen Rechte dem Ganzen gegenüber zur Geltung bringen, und das will er um jeden Preis vermeiden. Deshalb sein Schrecken vor dem Worte Feudalismus und seine Unfähigkeit, die Gesellschaft als Organismus zu denken. Ein Ganzes, das aus selbständigen Gliedern besteht, von denen jedes seine eigenthümliche Aufgabe hat, ist aber der ausgesprochenste Gegensatz gegen den Begriff des antiken und des modernen Staates.

Daraus folgt ein zweites. Wenn die Einzelnen unmittelbar dem Staate angehören und in ihm aufgehen, so müssen sie ihm auch vollständig nach allen Beziehungen hin und in allen ihren Thätigkeiten angehören. Sie können und müssen freilich um der Zweckmäßigkeit willen, das heißt, weil einer für sich allein nun einmal nicht alles vollbringen kann und wohl oder übel mit anderen zusammenwirken muß, größere oder engere Vereine von Menschen bilden, die sich gegenseitig benützen, um ihre Vortheile zu wahren. Aber sie können das auf dem Boden dieser Staatsanschauung nur in der Form der sogenannten moralischen oder juristischen Persönlichkeit. Dieser Begriff ist eine der merkwürdigsten Schöpfungen menschlicher Denkschärfe und eine der lehrreichsten Idealgestaltungen, in welchen der Geist der heidnischen Welt sich verkörpert hat. Niemand kann sich seinen Inhalt klarmachen ohne Bewunderung für die Strenge und Folgerichtigkeit des juristischen

Denkens, aber auch nicht ohne Mitleiden mit dem Menschen zu verspüren, der so ganz der Logik einer todten Formel geopfert wird. Eine aus mehreren Menschen bestehende Einheit, die nicht der Staat selber ist, kann nach dieser Lehre nur als eine künstliche Erdichtung gefaßt werden [1]. Als leere Erfindung des Gedankens hat sie auch von Rechts wegen keinen Willen und keine Fähigkeit, etwas zu thun [2]. Rechtsfähigkeit erhält sie nur im Staate, nur durch den Staat, nur dadurch, daß der Staat ihr Sein und Macht und Recht zugesteht, und nur soweit als er ihr solche zutheilt [3]. Wo der Staat ihr nichts von seiner Existenz und Machtfülle verleiht, bringt es keine Gemeinschaft zur rechtlichen Existenz, viel weniger zu Einheit und Rechtsfähigkeit. Dann gibt es nur eine Menge von Einzelnen, aber kein einheitliches Ganze. Umgekehrt läßt der Staat, wo er einmal eine Allgemeinheit anerkannt hat, auch wieder nur diese als Einheit gelten. Die einzelnen Mitglieder existiren für ihn dann nicht. So verlieren also die Einzelnen in demselben Augenblicke, da sie zu einer Gemeinschaft zusammentreten, und solange sie in ihr zusammenwirken, innerhalb dieser ihre Rechte, ja ihre Existenz. Privatrechtlich gehen sie sich gegenseitig nicht das geringste an, und der Vereinigung gegenüber, in der sie sich befinden, sind sie nicht Glieder, sondern Fremde [4], ohne Theilnahme an ihren Rechten und Verbindlichkeiten [5]. Kurz, es gibt nur noch die anerkannte Gemeinschaft, aber nunmehr als

---

[1] Sintenis, Civilrecht (3) I, 101. Göschen, Vorles. über das Civilrecht I, 200. Beseler, System des deutschen Privatrechtes I, 353 ff. Kierulff, Theorie des gemeinen Civilrechtes I, 129 ff.

[2] Göschen § 64, I. (I, 206.) Baron, Pandekten (7) 62.

[3] Höpfner, Commentar zu den Heinecc. Institutionen (2) 207. Göschen I, 201. 204. Cf. Dig. 3, 4. l. 1; 47, 22. l. 3. § 1.

[4] Sohm, Institutionen (4) 103. Puchta in Weiske, Rechtslex. III, 78. Lasson, Rechtsphilosophie 447.

[5] Scheurl, Institutionen (8) 81. Schmidt, Institut. 44.

staatsrechtliche Einheit, ohne privatrechtliche Beimischung [1]. Natürlich auch. Wenn die Einzelnen der Gesammtheit gegenüber nichts sind, so kann nur die Staatsallmacht ihrer Vereinigung Rechtsfähigkeit anerschaffen. Aber sie thut das nicht so, daß diese nun selber fortleben könnte. Sie hält sie vielmehr mehr oder minder unter Vormundschaft [2], gerade wie man Unmündige und Wahnsinnige behandelt [3]. Mit einem Worte: In demselben Augenblicke, da sich einige zu irgend einem Zwecke zusammenthun und darauf Anspruch erheben, daß ihre gemeinsame Thätigkeit öffentlich Werth und Erfolg habe, haben sie in Bezug auf diese ihren Privatrechten entsagt, und die ganze Angelegenheit ist auf das Gebiet des Staatsrechtes hinübergegangen [4].

Es ist also richtig, daß nach dieser Rechtsauffassung zwischen dem einzelnen Individuum und dem Staate schlechterdings nichts bestehen kann, und es war unvermeidlich, daß mit ihrer Wiedereinführung alle gesellschaftlichen Formen des Mittelalters zertrümmert werden mußten. Man versteht auch von hier aus, warum es bei diesem System für die Kirche so schwer ist, sich eine sichere Stellung zu erwerben. Kirche und Gesellschaft haben begreiflich ein Loos. Wenn schon eine engere, untergeordnete Gesellschaft nicht selbständig neben dem Staate bestehen kann, so noch weniger eine nach Art der Kirche. Es ist aber auch klar, daß diese Grundsätze auf die Dauer unhaltbar sind, wenn nicht die persönliche Freiheit der Einzelnen und jede freie Bewegung außerhalb der Wände des Hauses vom Erdboden verschwinden soll. Jeder hat nun einmal das Recht, sich mit anderen zur Wahrung seiner Interessen zu verbinden. Das

---

[1] Sintenis, I, 107. Dagegen Thöl, Volksrecht 38. Baron (7) 60. S. Zachariä-Puchelt, Franz. Civilrecht (6) I, 164.

[2] Göschen § 64, IV. (I, 210 f.) Baron (7) 63.

[3] Gierke in Holtzendorffs Rechtslex. (1) I, 237. Phillips, Deutsches Privatrecht (3) I, 360 f. Beseler, Privatrecht I, 365.

[4] Sintenis a. a. O. I, 106.

Bedürfniß, davon Gebrauch zu machen, wird um so größer, je mehr der Absolutismus des Staates einerseits und der Mangel an Solidarität andererseits, je mehr die Zerbröckelung der Gesellschaft in Atome und die schrankenlose Concurrenz, je mehr die Ohnmacht aller einzelnen Theile gegen das Uebergewicht des Ganzen sich allen fühlbar macht. Aber was hilft es ihnen, sich zu einigen, wenn ihnen die Einigung nicht mehr Rechte bietet, als sie ohnehin besitzen? Somit ist begreiflich, daß die Menschen durch Vereinigung eine selbständige Gegenmacht zu bilden suchen, ohne daß sie ihre eigenen Rechte an diese Gemeinschaft und durch sie an den Staat abzutreten und hinter beiden zu verschwinden brauchen.

9. Diesem Bedürfnisse genügen also weder die vom Staate abhängigen juristischen Personen (universitates, collegia), noch auch die freien Associationen ohne rechtliche Einheit und Kraft (societates, communiones). Die Menschen bedürfen gerade dem Staate gegenüber einen festern Rückhalt. Einen solchen läßt ihnen aber keine der beiden genannten Verbindungen offen [1]. Anders das alte Gesellschaftssystem. Dieses bot eine dritte Klasse von Einigungen dar [2], welche die Vorzüge der beiden nach dem römischen Rechte möglichen Gemeinschaften hatten, ohne ihre Schattenseiten zu besitzen, die sogenannten deutschrechtlichen Genossenschaften [3]. Die richtige Auffassung vom öffentlichen wie vom Privatrechte, der wahre

---

[1] Vgl. Thöl, Volksrecht, Juristenrecht 26. Beseler, System des deutschen Privatrechtes I, 357.

[2] Heusler (Institutionen des deutschen Privatrechtes I, 252 ff.) erklärt die deutsche Genossenschaft als juristische Persönlichkeit im römischrechtlichen Sinne, Sohm (Die deutsche Genossenschaft. 1889), dem Schröder (Deutsche Rechtsgeschichte 663) folgt, als Vermögensgemeinschaft. Aehnlich auch Gengler, Deutsches Privatrecht (4) 90 ff. Gerber, Privatrecht (16) 78 ff.

[3] Mittermaier, Deutsches Privatrecht (7) I, 343. Beseler a. a. O. I, 357 ff. Ders., Erbverträge I, 80 ff.

Begriff von der Aufgabe und Macht des Staates auf der einen, wie von den Befugnissen der einzelnen Individuen auf der andern Seite führen denn auch fast von selber auf diese hin, wie der allgemeine, man möchte beinahe sagen, Rechtsinstinct der christlichen Völker und Zeiten beweist. Es muß nur der Staat auf die absolute Souveränität des heidnischen Rechtes verzichten, das ihn zum Gott auf Erden erhebt, so daß er nichts außer sich, nichts neben sich dulden zu können glaubt; es muß aber auch das Individuum sich bescheiden und der Anmaßung entsagen, die der antike heidnische Begriff von dem eigenen unbeschränkten Rechte und der moderne heidnische Begriff von der menschlichen Autonomie in sich schließt: dann wird die ehemalige Gesellschaftslehre leicht wieder verständlich und annehmbar.

Der Mensch ist beschränkt in seinem Können und in seinem Rechte. Er ist durch seine Natur auf den Zusammenhang und auf das Zusammenwirken mit der Gesammtheit hingewiesen. Sogar den Heiden leuchtete das ein, da sie den Zug der schroffen Ausschließlichkeit, wie ihn die neuere Philosophie in ihrer Lehre von der Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit wieder entwickelt hat, entweder bestialisch oder dämonisch nannten [1]. Er ist in Wahrheit beides, dämonisch in seinem Stolze, bestialisch in seinen Folgen. Der Mensch stellt sich nicht ungestraft auf sich selber. Alsbald sinkt er tief hinab unter die Höhe, die ihm gebührt. Nur indem er anderen mittheilt, was sein ist, und dafür empfängt, was sie besitzen, nur indem er für andere thätig wird und den Segen fremder Förderung empfängt, hebt er sich empor, sowohl geistig als sittlich als auch in irdischer Cultur. Nichts kann verkehrter sein, nichts unnatürlicher, als wenn man beständig Mensch und Mensch-

---

[1] Aristot., Polit. 1, 1 (2), 13. 9, wo der Satz allerdings zum Bessern gewendet ist (s. Thomas 2. 2. q. 188. a. 8 ad 5).

heit wie zwei Gegensätze betrachtet, von denen immer der eine auf Kosten des andern leben muß. Sie leben miteinander, durcheinander, füreinander. Dadurch daß der Einzelne für die Gesammtheit thätig ist und an sie abgibt, verliert er nichts. Im Gegentheil, er gewinnt vieles, was er allein nie erreichen würde. Schließt er sich aber einer größern oder geringern Gemeinschaft an, so verzichtet er auf keines seiner Rechte und braucht auf keines zu verzichten. Er übt alle seine eigenen Rechte aus wie zuvor. Aber er übt nun vieles auch durch die Gemeinschaft, was er auf sich selbst angewiesen nicht vermöchte.

So entstehen also ganz natürlich Gemeinschaften, die zu dem gewöhnlichen Leben und Thun der Einzelnen nicht bloß nicht in Widerspruch stehen, sondern nothwendig aus ihm hervorgehen und es fördern und ergänzen. Ohne daß die Einzelpersonen etwas von ihren Rechten aufgeben, erlangen sie durch die organische Vereinigung mit der Genossenschaft neue gemeinsame Rechte und kräftigern Schutz nach außen. Die einzelnen Mitglieder treten gewiß nicht deshalb in Verbindung zu einander, um etwas von ihrer individuellen Freiheit zu opfern. Vielmehr haben sie nur die Absicht, diese zu sichern und noch mehr dazu zu gewinnen [1]. Sie behalten also ihre persönlichen Rechte für sich und erlangen höhere Rechte durch die Theilnahme am Ganzen [2]. Sie sind selbstthätig an der Wirksamkeit der Genossenschaft betheiligt durch die Wahl der Vertreter, durch selbständige Beschlußfassung, durch freie Mitverfügung über die Richtung und die Zwecke, welche das Ganze verfolgen soll, und leben doch wieder den Verfügungen unterworfen, an denen sie selber mitgewirkt haben. Sie bestehen also in der Vereinigung als Vielheit von selbständigen, rechtsfähigen Personen ebenso

---

[1] Phillips, Deutsches Privatrecht (3) I, 357.

[2] Gierke in Holtzendorffs Rechtslexikon (1) I, 237 ff.

ungeschmälert fort, wie sie gemeinsam als geschlossene Einheit gleich einer physischen Person rechtsfähig dastehen[1]. Das Recht der Einheit und das Recht der Vielheit steht hier nicht im Gegensatze zu einander, sondern beides gehört wesentlich zusammen und ist durch die Genossenschaft organisch verbunden[2]. Da handelt es sich nicht mehr um juristische Fictionen, sondern um wahre natürliche Einigung von Kräften, die man nur künstlich und gewaltsam hintertreiben kann, indem man einen der ersten Grundsätze der Moral vernichtet, den Satz, dem wir nun bisher in jeder Frage gleichmäßig begegnet sind, den Satz, daß es über dem Einzelleben ein Gemeinleben gibt, daß Mensch und Menschheit ein Schicksal, ein Gesetz, eine Bestimmung haben.

Die Bildung solcher Genossenschaften ist so natürlich und naturnothwendig, daß sie überall der Bildung des Staates vorhergeht und allen seinen Gesetzen zuwider sich wieder unabhängig von ihm entwickelt[3]. Die Bedürfnisse des Lebens im weitesten Sinne, also des Erwerbs-, des Verkehrs- und des Culturlebens, bringen das unabweislich mit sich. Will sich der Staat nicht grundsätzlich mit dem natürlichsten Rechte der freien Persönlichkeit in Widerspruch setzen und die Gesellschaft zum Kampfe mit ihm zwingen, einem Kampfe, der zum Verzweiflungskampfe um die Existenz werden müßte, so kann er nicht anders als der uralten, geschichtlich wie rechtlich gleich begründeten Körperschaftsfreiheit Raum geben. Wenn Sohm gesagt hat, daß die deutsche Genossenschaft Einlaß in die Wissenschaft, in das Recht verlangt, so haben die Verhandlungen

---

[1] Mittermaier, Deutsches Privatrecht (7) I, 347; vgl. 589. Gierke a. a. O. I, 239. Schönberg, Handb. der polit. Oekonomie (3) II, 478.

[2] Gierke a. a. O. I, 494 f.

[3] Mittermaier a. a. O. I, 351. Gierke a. a. O. I, 237. Sogar Sintenis, Civilrecht (3) I, 107.

über den Entwurf zum bürgerlichen deutschen Gesetzbuche die tröstliche Wahrnehmung geboten, daß sie diesen bereits gefunden hat, und daß nun die Rechtswissenschaft selbst mit Nachdruck für sie Einlaß in das öffentliche Leben begehrt [1]. Es muß das zu stande kommen, wenn sich die Gesellschaft je noch einmal gesund entwickeln und vor gewaltsamen Stürmen bewahrt werden soll. Damit die Menschen zu leben haben, und damit sie menschenwürdiger, gebildeter und gesitteter leben können, sind sie auf gegenseitige Vereinigungen schon durch ihre Natur angewiesen. Sie sind also in Bezug auf alle menschlichen Bestrebungen, die sich auf Erwerb und Vertheilung der irdischen Güter, auf Bildung des Geistes und auf Förderung der Sittlichkeit beziehen, zur Bildung eigener Genossenschaften geradezu gezwungen. Dazu gehört der Sachlage gemäß auch die Sicherstellung aller der Verfügungen und Anstalten, die zur Erreichung dieser Zwecke ins Dasein gerufen sind. So erhalten wir fünf Hauptgegenstände, deren Verfolgung Sache dieser Einigungen ist: Erwerb, Verkehr, geistige und sittliche Cultur und Sicherstellung dieser Güter oder polizeiliche Thätigkeit.

Es liegt aber gleichfalls in der Natur der Sache, daß die einzelnen Gemeinschaften nicht alle für sich wie isolirte Inseln leben können, sondern daß sie untereinander selber wieder in engere Vereinigungen zusammentreten. Geschichtlich wie natürlich ist das stets durch Anschluß an die Gemeinde, oder besser gesagt, durch Zusammenschluß zur Gemeinde geschehen. Daß die Gemeinde nebenher und späterhin auch eine politische Bedeutung erhielt, ändert an der ganzen Sachlage nicht das mindeste. Man kann sehr wohl und muß sehr scharf zwischen der Gemeinde als politischer und der Gemeinde als gesellschaft=

---

[1] Zusammenstellung der gutachtlichen Aeußerungen zu dem Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches. Gefertigt im Reichs=Justizamt. Berlin 1890. I, 65 ff.

licher Einrichtung unterscheiden. Dadurch, daß sie als politische Anstalt unmittelbar und völlig unter dem Staate steht, wird sie als gesellschaftliche Institution nicht Staatssache, so wenig als der Mensch dadurch, daß er Staatsbürger wird, sein Gewissen, seine Religion, sein Denken dem Staate verschreibt, so wenig die Ehe darum, weil sie auch einen gesellschaftlichen Zweck erfüllt, zur Staatssache wird. Die Gesammtheit aller dieser einzelnen größeren und kleineren Genossenschaften aber ist die sogenannte bürgerliche Gesellschaft. Unter Gesellschaft verstehen wir also den Inbegriff der zur Förderung und zur Sicherung der geistigen, sittlichen und materiellen Cultur ins Leben gerufenen Anstalten, Einigungen und Thätigkeiten, die alle ihren Zweck um so besser erfüllen werden, je mehr Unabhängigkeit ihnen der Staat zugesteht.

10. Aber soll damit gesagt sein, daß der Staat mit der Gesellschaft gar nichts zu thun habe, und daß ihn deren Gestaltung durchaus nichts angehe? Eine solche Einseitigkeit hieße zum Schlusse wieder die beiden Grundsätze vernichten, aus denen sich uns der Begriff der Gesellschaft ergab, die Dogmen von der organischen und von der solidarischen Natur der Menschheit. Jedermann begreift, daß der Staat ebensoviel Interesse am Gedeihen der Gesellschaft hat, als diese an der Hilfe des Staates haben muß. Jede wesentliche Einrichtung des Staates hat ihre Rückwirkung auf die Gesellschaft, jede Aenderung der Gesellschaft ihren Einfluß auf den Staat. Eine absolute Trennung ist hier so wenig durchführbar wie zwischen Kirche und Staat, ja weniger noch, denn Recht und Cultur hängen wo möglich noch enger zusammen als Religion und Recht. Wer will im einzelnen Falle jedesmal sagen, wo das Gebiet der Cultur endigt, dessen Pflege der Gesellschaft zusteht, und wo das der rechtlichen Ordnung beginnt, das den Hauptheil in der Aufgabe des Staates bildet? Darum ist nun einmal ein völliger Ausschluß des Staates von der Regelung der gesellschaftlichen Zu-

stände so wenig möglich, wie dieser auf dem politischen Gebiete vorgehen darf ohne beständige Rücksicht auf das Gedeihen der Gesellschaft [1]. Das war ja eben auch ein Grund jener jämmerlichen Spießbürgerei, an der seit den Zeiten der Reformation Gesellschaft und Staat so elend verkümmerten, daß dem vom katholischen Geiste und vom regen öffentlichen Leben losgelösten Bürgerthum zuletzt jeder Sinn für höhere gemeinsame Ideale und jedes Gefühl für die Zusammengehörigkeit der Gemeinden und für die Solidarität aller Stände und Kreise bis hinauf zur Staatseinheit abhanden gekommen war.

Aber um diesem Unheile abzuhelfen, war es nun wieder das denkbar verkehrteste Mittel, die Gesellschaft völlig zu läugnen und den Staat an ihre Stelle zu setzen. In diesem Stücke sind der mit dem Staatsabsolutismus von selbst gegebene Staatssocialismus und der Socialdemokratismus durchaus blutsverwandt, wie wir schon hervorgehoben haben. Staatspolitik ohne Gesellschaftspolitik, oder besser gesagt, ohne Gemeindepolitik, ist ein Gebäude ohne Fundament. Eine Gemeindepolitik treiben, die, wo nicht ausschließlich, so doch zuerst Staatspolitik ist, heißt umgekehrt den Bau des Hauses beim Dache beginnen. Leider ist das unsere Modeweisheit. Wie wenig Rücksicht, wie wenig Verständniß die Gesellschaft von dem herrschenden System zu erwarten hat, das zeigt sich darin allein schon, daß man sogar in Deutschland, wo doch das Volk nur um der Vaterstadt willen das Vaterland, und einzig wegen des Vaterlandes das große Ganze liebt, die Selbständigkeit der Gemeinden nach

---

[1] Wir sagen das natürlich nicht gegen jene, welche sich in der Praxis so zurückhaltend als möglich gegen staatliche, oder besser gesagt, gegen Versuche des Staatssocialismus benehmen, durch sehr fragliche Verbesserungen der socialen Nothstände dem gefährdeten System der Politik wieder auf die Beine zu helfen. Nur darf das praktisch mehr als gerechtfertigte Mißtrauen nicht zur theoretischen Läugnung werden, was übrigens jene auch nicht beabsichtigen.

Kräften vernichten und durch allgemeine Centralisirung ersetzen zu sollen glaubte. So hat man selbst den Städten, und gerade ihnen am allermeisten, den letzten Rest von bürgerlichem Ehrgefühle und von gesellschaftlichem Bewußtsein genommen und sie, je größer sie anwachsen, desto mehr den Umtrieben einer Clique ausgeliefert, die ohne Boden in ihnen, ohne Interesse für sie, nichts als politische Zwecke verfolgt. Und welche politische Zwecke! Es ist merkwürdig zu beobachten, was das für Gemeindebürger sind, die sich allüberall um eine Stelle in der Gemeindevertretung bewerben. Bank- und Kaufleute, die durch ihre Interessen in Indien und Amerika besser zu Hause sind als in der Stadt, in der sie den Winter über wohnen, Advokaten, Aerzte, Journalisten und jene ganz große Klasse zweifelhafter, von heute auf morgen lebender Existenzen, welche Riehl mit so bitterer Wahrheit das Geistes- und Beamtenproletariat genannt hat, unzufrieden mit sich und mit der Welt und wie geschaffen, um Unzufriedenheit zu verbreiten, sind in übergroßer Zahl darunter vertreten [1]. Männer der Arbeit, Männer, deren Standesinteressen mit denen des Ortes unlöslich verbunden sind, sucht man oft kaum unter ihnen. Was wollen diese seltsamen Bürger an dieser Stelle? Kaum haben sie ihre Stelle eingenommen, da zeigen sie es ohne Umschweife. Politik ist ihr erstes, Politik ihr letztes Wort. Und wäre es nur nationale Politik, so ließe sich das noch ertragen. So aber liegt gerade in diesen zumeist die eigentliche Kraft der antinationalen Politik. Die Interessen der Gemeinde sind für sie das letzte, und wo sie diese nicht als Mittel für ihre weiteren Zwecke gebrauchen können, sind sie ihnen kaum eines Blickes werth.

Solche Zustände können nicht gesund sein und müssen sich bessern, soll die Gesellschaft sich wieder erneuern. Die Gesell-

---

[1] Wem diese Urtheile zu hart dünken, der möge erst die Urtheile des Freiherrn vom Stein darüber nachlesen. Siehe Pertz, Leben des Freiherrn vom Stein V, 464. 603.

schaft ist etwas Selbständiges für sich und hat andere Zwecke als der Staat. Aber sie besteht nicht außerhalb des Staates. Der Staat ruht auf der Gesellschaft. Sie trägt ihn, er schützt sie. Sie ist der Hochbau, er ist das Dach. Das Fundament, das beide trägt, ist Sitte und Religion. So sind sie beide selbständige und dennoch nicht völlig trennbare, verschiedene, aber nicht geschiedene Gebiete. Es muß zum mindesten ein friedliches Uebereinkommen und gegenseitige Rücksicht zwischen ihnen stattfinden. Besser und wünschenswerther ist noch Einigkeit oder freies Uebereinkommen, nie und nimmer aber Trennung oder vollständige Einheit. Harmonie ist das mindeste, was wir fordern müssen. Staat und bürgerliche Gesellschaft sind dem Wesen nach verschiedene, im Wirken auf einander angewiesene und verbündete, rechtlich gleichgeartete [1], dem Range nach ungleiche Einrichtungen. Nur in den allgemeinen Fragen des Rechtes treffen sie zusammen. In diesen hat natürlich der Staat als Vertreter der rechtlichen Ordnung und Sicherheit auch das Recht, seine Stimme, und zwar zuerst, abzugeben. Die allgemein rechtlichen Grundsätze der Gesellschaftslehre müssen also durch das Zusammenwirken des Staates, der berufenen Vertreter der gesellschaftlichen Stände und der Gemeinde festgestellt werden. Sich aber durch Verfügungen und Verordnungen in die kleinlichen Besonderheiten, in die Casuistik des bürgerlichen Lebens einzumischen, das ist unter der Würde des Staates. Er steht über all diesen Fragen des täglichen weltlichen Getriebes als der höchste Vertreter des Rechtes, als die letzte Instanz für die Streitenden. Deshalb kann er sich nicht schon von Anfang an als Polizeidiener unter Fuhrleute und Krämer mischen, oder gar als Partei mit Marktfrauen und Küchenmägden und Lehrjungen auf eine Stufe stellen. An ihn müssen alle mit Vertrauen

---

[1] Gierke in Holtzendorffs Rechtslexikon (1) I, 237. Vgl. Phillips, Deutsches Privatrecht (3) I, 356.

ihre Beschwerden und Klagen bringen können, wenn sie sonst nirgends Recht gefunden haben. Von ihm müssen sie die Ueberzeugung hegen dürfen, daß er unporteiisch und unerschütterlich das Scepter alles Rechtes in seiner Hand hält bei Dingen, in denen das kleinliche Interesse so oft das Recht verdirbt.

Das ist auch eine sociale Arbeit des Staates, und zwar eine edlere und ersprießlichere, als wenn er den Deckel von jedem Topfe heben und jedes Huhn aufschreiben zu sollen glaubt, das man zum Thore hereinträgt. Des Herrn Auge macht den Ochsen fett, des Herrn Auge schafft mehr als seine beiden Hände[1]. Diese so vernünftigen Sprüche einer alten klügern Zeit dürfte unser Zeitalter der staatlichen Kleinmeisterei, die gleich Philipp II. und Joseph II. nur mehr Augen in den Händen und ihren ganzen Witz in den Fingern zu haben scheint, wohl auf alle Amtsstuben malen und vor den Eingängen der Ministerien auf eiserne Säulen stechen lassen. Man arbeitet auch mit dem Geiste und mehr als mit den Fingern. Verstehen das unsere Staatsmänner im Ernste nicht mehr? Das Recht stärken, das Unrecht kränken, die Sicherheit mehren, jede Schranke heilig halten, keinen, auch nicht den Aermsten, um einen Schatten seines Eigenthums oder seiner ohnehin so kleinen Rechte ärmer werden lassen, und überall treulich mitwirken und schützen, wo eine von Gott berufene Autorität, sei es Vater, Erzieher, Vorgesetzter, sei es insbesondere der Priester, Recht und Zucht und Sitte nicht auf steinerne Tafeln, sondern in die lebendigen Herzen einzugraben sucht, das ist die sociale Aufgabe des Staates, fürwahr eine glorreiche Aufgabe, eine Aufgabe, die Gottes im Himmel selber würdig ist.

---

[1] Sailer, Weisheit auf der Gasse (G. W. 1819, XX, I, 123). Körte, Sprichw. der Deutschen (2) 3472. Düringsfeld, Sprichw. der german. und roman. Sprachen I, 372, Nr. 712. Binder, Nov. thesaur. adag. 3205. Schon bei Aristoteles (Oecon. 1, 6, 3).

Zweiundzwanzigster Vortrag.

Die Kapitalwirthschaft.

1. Wir sind die letzten, welche die im Socialismus liegende Gefahr verkennen. Gleichwohl fühlen wir uns jedesmal wieder beruhigt, wenn wir die Socialisten selber betrachten, denn sie zeigen sich doch gar sehr als echte Kinder des neunzehnten Jahrhunderts, das heißt als Sklaven der Phrase. Da stehen sie zusammen und blicken in die ungewisse Ferne und reden und tadeln und murren. Ist dies etwa das neuentdeckte Mittel, um das Paradies auf die Erde herabzuziehen? Wo ist denn ein Hinderniß, daß sie Hand anlegen, um es zu verwirklichen? Alle großen Dinge, alle, die solid und dauerhaft werden sollen, müssen klein und langsam beginnen. Nun denn, die Socialisten können jede Stunde den Grundstein zum Zukunftsstaate legen. Die modernen Staaten werden, wenn sie sich auf ihren Vortheil verstehen, ihnen sogar ein eigenes Gebiet und einen bedeutenden Vorschuß anweisen. Damit können sie der Welt ihre Ueberlegenheit zeigen und das Glück, das sie vom Anschlusse an ihre Gesellschaftsordnung zu erwarten hat, augenscheinlich beweisen. Kein Zweifel, daß die Bekehrungen massenhaft sein werden, und daß sich die Durchführung ihrer Pläne in Kürze von selber gegeben haben wird, und zwar ohne gewaltsamen Umsturz, was sie ja, wie sie beständig versichern, auf das sehnsüchtigste wünschen.

Allein gerade das ist es, wovor Liebknecht und der klügere Theil ihrer Führer beständig mit derselben zärtlichen Sorgfalt

warnen, mit der die Gluckhenne die jungen von ihr ausgebrüteten Entchen hindern will, ins Wasser zu gehen. Die Herren werden verstehen, warum sie von Versuchen abmahnen. Für uns, die wir genöthigt sind, ihre Literatur zu verfolgen, hat das seine unangenehmen Folgen. Denn solange sich der Socialismus ausschließlich mit der Tinte und mit dem Worte befaßt, wirft er mit den Redeblumen um sich wie der Lakai mit seinen adeligen Bekanntschaften, vermuthlich um den Beweis dafür zu liefern, daß er auf der Höhe der Zeitbildung stehe, und daß jeder, der einen Aufnahmsschein bei ihm gelöst hat, berechtigt sei, den Titel als Doctor sämmtlicher Wissenschaften, auch der unentdeckten, zu führen. Mit der Wissenschaft spielt ja bekanntlich der Socialismus gerade wie Gott im Talmud nach Tisch mit dem Leviathan. Die ganze Weltgeschichte faßt er in das Wort zusammen: Kampf des Moloch — das ist der heutige Staat — und des Mammon — das ist das Kapital — gegen die Arbeit. Die Nationalökonomie wird abermals mit einem Worte abgethan: Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital. Seine Philosophie und Moral besteht wieder nur aus einem Worte: Der Mensch wird in dem Augenblicke Gott sein, da die kapitalistische Productionsweise aufgehoben ist. Die Räthsel der Naturwissenschaften sind alle mit dem Worte gelöst: Das goldene Zeitalter ist verwirklicht, die Erde wird zum Himmel, sobald der Darwinismus und die materialistische Weltanschauung von Marx zur allgemeinen Annahme durchgedrungen ist. Kurz, mehr Taschenspielerkünste kann man selbst von einem Sophisten billigerweise nicht mehr verlangen.

Indes entsprechen hier die Worte der Sachlage. Der Socialismus kann wirklich seine Weisheit auf einen Fingernagel schreiben, denn er denkt und will nichts anderes als Kampf gegen die herrschende Staats- und Gesellschaftsordnung und gegen das Kapital. Darin findet er seine Berechtigung, darauf pocht er mit größtem Stolze. Die Socialdemokratie, schreibt

das Organ des Herrn von Vollmar, verhält sich zu anderen Parteien wie jemand, der auf dem Gipfel des Berges steht, zu einem, der sich unten im engen Thalkessel befindet. Sie allein sieht von dem hohen Standorte ihres geschichtsphilosophischen und socialökonomischen Wissens über den beschränkten Gesichtskreis des heutigen Wirthschaftslebens hinaus und wirkt unablässig dahin, daß sich die Gesellschaft aus dem kapitalistischen Jammerthale herausarbeite auf das freie Hochland des socialistischen Volksstaates [1]. Unter diesem Vorwande hat sie den Kampf gegen das Kapital eröffnet, in dieser Absicht wird sie nicht müde, immer und immer wieder gegen das Kapital zu donnern, zu diesem Zwecke sucht sie das Kapital so verhaßt zu machen, daß kein Mensch mehr ohne Abscheu das Wort soll anhören können.

2. Dieser ganze Kampf geht aber, soweit er überhaupt im Ernste zu nehmen ist und nicht als bloßer Vorwand zum Umsturze gebraucht wird, von einer doppelten falschen Voraussetzung aus, von einem Irrthum über die Natur des Kapitals und von dem Mangel an richtigen Vorstellungen über das Verhältniß von Arbeit und Kapital im Productionsprocesse.

In der Hitze des Kampfes gegen Einrichtungen, die sich durch Mißbrauch allgemein unbeliebt gemacht haben, pflegt das bloße Wort, das an jene erinnert, jede ruhige Erwägung zu ersticken. So wirkte auf die Juden seit Caligula das Wort Römerherrschaft, so auf die Franzosen seit Rousseau das Wort Tyrannei. Sind die Dinge einmal so weit gekommen, so genügt es für die meisten, das Wort zu hören, um die Sache selbst ohne weiteres in Bausch und Bogen zu verdammen. Ob sie nicht doch eine Wahrheit enthalte, bis wieweit sie auf Recht beruhe, wo und unter welchen Voraussetzungen sie anfange, falsch und gefährlich zu werden, das zu untersuchen

---

[1] Münchener Post, 28. Januar 1891.

haben aus Furcht vor der allgemeinen Schreckensherrschaft selbst die wenigen nicht den Muth, die immerhin für ihre Person so viel Kaltblütigkeit bewahrt haben, daß sie des Ueberlegens fähig sind. So steht es auch heute mit dem Worte Kapital. Verdient hat dieses freilich im vollsten Maße das Mißtrauen, mit dem nunmehr sein Name überall gehört wird. Aber mag es selber noch so viel Ungerechtigkeit auf sich geladen haben, das ist für uns kein Grund, ihm Gerechtigkeit zu verweigern.

Wie weit aber die Erbitterung dagegen geht, ersieht man am besten daraus, daß sogar Schriftsteller, die sonst nicht Socialisten sein wollen, aus abergläubischer Scheu vor Marx behaupten, der Kapitalismus sei durchaus eine Erfindung der neuern Zeit. Aber es ist schon von vornherein, auch wenn man selbst keine Augen zum Sehen hat, eine bedenkliche Sache, sich auf einen Mann zu berufen, dessen Unklarheit nicht zum wenigsten dazu beigetragen hat, daß die Ausländer uns Deutsche nur noch als Nebeljungen behandeln, einen Mann, dem in der Kritik, seiner einzigen Stärke, kein Ausdruck zu kraß ist, einen Mann, der bei gegebener Gelegenheit mit der ausgesuchtesten Verachtung die von sich schüttelt, die sich ihm blindgläubig an die Schöße gehängt haben. Uebrigens sagt Marx das gar nicht einmal, was man ihm in die Schuhe schiebt. Er bezichtigt nur Mommsen und andere Gelehrte des Unsinnes, wie er sich in seiner jüdischen Artigkeit ausdrückt, weil sie einerseits behaupten, in der antiken Welt sei das Kapital völlig entwickelt gewesen, andererseits ihr aber die freie Arbeit und das Creditwesen absprechen [1].

Darin liegt allerdings ein theilweiser Widerspruch. Wenn es keinen Credit gab, so war auch die Kapitalwirthschaft nicht ausgebildet. Die Unfreiheit der Arbeit war leider, damals so gut wie jetzt, nicht bloß kein Hinderniß für jene, sondern viel-

[1] Marx, Das Kapital (4) I, 130.

mehr das beste Mittel, sie bis zum äußersten Uebermaße zu treiben. Aber ohne Credit ist keine Kapitalwirthschaft denkbar. Eine solche ist möglich ohne Geldwirthschaft, aber nicht ohne Credit. Die herkömmliche Behauptung, die Volkswirthschaft habe sich in vier verschiedenen, aufeinanderfolgenden Abschnitten entwickelt, die man mit den Namen Natural-, Geld-, Kapital- und Creditwirthschaft bezeichnet, und die letztgenannte sei die jüngste von allen, ist durchaus ungeschichtlich. Gerade die Creditwirthschaft ist die älteste, weil die naturgemäßeste Form des wirthschaftlichen Verkehrs. Ohne Credit ist überhaupt kein Verkehr möglich, am allerwenigsten bei der sogenannten Naturalwirthschaft. Man denke nur zwei Männer aus verschiedenen Gauen, von denen dieser einen Pflug vorräthig hat und einen Kessel braucht, jener aber einen überflüssigen Kessel besitzt und einen Pflug bedarf. Sie werden doch nicht mit ihren Tauschwaaren auf dem Rücken von Haus zu Haus wandern, bis sie zufällig im Walde aufeinander stoßen und da ihre Bedürfnisse gegenseitig umladen. Gerade die Naturalwirthschaft also setzt die Creditwirthschaft voraus. Erst mit dem Sinken des Credits hat sich die Geldwirthschaft als nothwendig gezeigt. Die Kapitalwirthschaft hängt aber weder von der einen noch von der andern dieser Wirthschaftsformen ab. Sie ist nur vom Credit bedingt, weil ohne diesen kein wirthschaftlicher Verkehr denkbar ist. Sonst aber kann sie sich aus jeder Art von Wirthschaft entwickeln, schwerer aus der vollendeten Geldherrschaft, leichter aus der Creditwirthschaft, ja selbst aus der reinen Naturalwirthschaft. Die Vorstellung, als könne nur wirkliches oder eingebildetes Geld Kapital sein, ist wahrlich keiner Widerlegung werth. Wenn Grund und Boden nicht mehr Kapital sind, was soll dann noch Kapital sein? Juridisch und moralisch besteht offenbar kein Unterschied zwischen beweglichem und unbeweglichem Kapital, und auch wirthschaftlich ist kein wesentlicher Unterschied aufzufinden. Grund-

besitz, der mit Arbeit in Verbindung tritt, ist die Urform alles Kapitals. Alle Formen von beweglichem Kapital lassen sich auf diese zurückführen und müssen sich darauf zurückführen lassen, sonst sind sie nur zum Scheine Kapital. Man kann also immerhin in wirthschaftlicher Hinsicht zwischen Kapital und Kapitalien unterscheiden, indem man unter jenem sowohl bewegliches als unbewegliches, kurz jede Art im allgemeinen, unter diesen aber die verschiedenen besonderen Arten des beweglichen Kapitals versteht. Aber man muß zugeben, daß jeder Besitz in jedweder Gestalt, sobald er mit Arbeit in Geschäftsverbindung tritt zu dem Behufe, um fruchtbringend gemacht zu werden, als Kapital auftritt. Für die juridische und moralische Betrachtung dieses Verhältnisses aber ist gar kein Unterschied vorhanden, weshalb wir auch hier für gewöhnlich ganz auf die rein ökonomische Bezeichnung Kapitalien Verzicht leisten und bloß vom Kapital ohne alle weitere Unterscheidung handeln.

3. Auf diese Sache können wir also lange nicht das Gewicht legen, das so viele darauf legen zu müssen glauben. Um so mehr Bedeutung hat die Frage nach dem Verhältnisse von Kapital und Arbeit im Productionsprocesse. Hier hat nun der wirthschaftliche Liberalismus in seiner höchsten Entwickelung, die ihm Ricardo gegeben hat, den verhängnißvollen Satz ausgesprochen, daß Besitzrente und Arbeitslohn stets entgegengesetzes Interesse hätten. Je größer der Kapitalzins, je kleiner müsse das Erträgniß von der Arbeit werden und umgekehrt. Es ist das nichts anderes als die Uebertragung des verkehrten Kantischen Begriffes vom Rechte auf das wirthschaftliche Gebiet. Dort wird, ganz im Sinne des Alterthums, das Recht als etwas in sich Unbegrenztes aufgefaßt, das nur durch andere ihm gegenübertretende Rechte eingeengt und verkürzt werde. Somit wäre jedes einzelne Sonderrecht ein Nebenbuhler und Feind jedes andern, und wir hätten auf dem Gebiete des Rechtes denselben Kampf aller gegen alle wie nach Hobbes und

Rousseau und Darwin auf dem des Naturzustandes; von Solidarität aller Interessen und Rechte aber könnte keine Rede sein.

Obwohl nun jedermann auf den ersten Blick sieht, daß es sich bei dieser empörenden Behauptung, die unvermeidlich jede gesellschaftliche Einheit in Trümmer reißen muß, nicht um eine wirthschaftliche Erklärung über das Entstehen der Früchte aus der Production, also über den Ursprung von Kapitalrente und Arbeitslohn handelt, sondern um die rechtlichen Ansprüche bei der Vertheilung der gemeinschaftlich hervorgebrachten Ergebnisse, so hat sich doch der Socialismus, schwerlich aus Täuschung, sondern in der wohlerwogenen Absicht, daraus eine furchtbare Waffe zu schmieden, dieses Satzes bemächtigt und ihn auf eine Weise ausgebeutet, daß nicht bloß die Gemüther erregt, sondern auch die Geister vollständig verwirrt wurden. Was vom rechtlichen Standpunkte aus betrachtet ganz einfach als betrügerischer Rechnungsfehler bei der Abgleichung zwischen den beiden betheiligten Parteien bezeichnet werden muß, ist jetzt, seitdem man den Satz als angebliches Gesetz auf den wirthschaftlichen Boden übertragen hat, zur Gefahr des Umsturzes für die ganze Gesellschaft geworden. Wenn dieses eherne Lohngesetz, sagte Lassalle, der geschickte Erfinder wirksamer Schlagwörter, wenn das Lohngesetz die nothwendige Folge der kapitalistischen Productionsweise ist — und kein Vernünftiger wird daran zweifeln, fügte der schlaue Jude jedesmal hinzu, damit es keiner wage, dagegen zu protestiren —, dann ist einleuchtend, daß die Arbeit gegen das Kapital nicht aufkommen kann. Da aber wieder jedermann begreifen muß, daß ein solches Verhältniß von Kapital und Arbeit unerträglich ist, so liegt die Folgerung nahe, daß dieses ganze System des Kapitalismus, aus dem — so setzte er wiederum mit pfiffiger Berechnung hinzu — solche Greuel naturnothwendig fließen, abgeschafft werden muß.

Man müßte am Menschenverstande verzweifeln, wollte man glauben, daß Lassalle oder einer von den Führern des

Socialismus die Unwahrheit dieser Voraussetzung und somit der Schlußfolgerung nicht eingesehen habe. Warum die Salonsocialisten aller Art, sowohl die Druck- und Tintensocialisten als die Rede- und Reisesocialisten, daran so zähe festgehalten haben und noch festhalten, das gestehen sie jetzt, nachdem das Mittel seine Dienste gethan hat. Es geschah aus agitatorischen Zwecken, weil man den Massen gegenüber etwas Greifbares und Anschauliches brauchte. Wissenschaftlich war es nicht, sagt Liebknecht [1]. Wie sollte aber auch eine Partei auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben — von Ehrlichkeit wollen wir lieber schweigen —, wenn sie mit Bewußtsein, einzig um die Leidenschaften aufzureizen, den Streitpunkt so verschiebt und die Frage so verwirrt, wie das hier geschieht? Auf wissenschaftlichem Standpunkte ist die Sache wahrhaftig nicht schwer zu lösen, wenigstens nicht für den, der an die Verschiedenheit und an das Zusammenwirken von Leib und Seele glaubt. Wirthschaftlich liegt sie ebenfalls klar genug. Schon auf den ersten Seiten der Heiligen Schrift, wie wir früher bereits erwogen haben [2], schon auf den ersten vernünftigen Blick und nach der täglichen, seit Jahrtausenden immer gleichen Erfahrung ist sie gelöst. Gott hat die Erde geschaffen, mit Gütern und Triebkräften überreich ausgestattet und sie dem Menschen zubereitet. Dann hat er diesen selber geschaffen, mit Arbeitskraft ausgerüstet und beauftragt, die Erde zu bebauen. Ohne die Natur würde dem Menschen alle Arbeit nichts fruchten. Ohne die Arbeit würde die Natur dem Menschen wenige Gaben liefern. Wo beide zusammenwirken, hat er genügend zu leben. So ist aller wirthschaftliche Ertrag an die Ausnutzung der natürlichen Kräfte durch die Arbeit, an die innige Verbindung von Kapital und Arbeit gebunden. Arbeit und Kapital haben

[1] Protokoll des Parteitages zu Halle 1890, S. 167.

[2] Oben 12, 1. 2; 13, 3.

also wirthschaftlich durchaus das gleiche Interesse. Je mehr die Arbeit gelingt, desto mehr gewinnt auch das Kapital. Geht dieses verloren, so ist auch jene betrogen. Ist dem also, dann ist aber auch die rechtliche Frage leicht zu lösen. Dann gebührt weder dem Kapital der ganze Ertrag noch auch der Arbeit allein. Beide müssen sich dann in das gemeinsame Ergebniß der gemeinschaftlichen Production theilen nach Maßgabe des Verhältnisses, in dem ein jedes von ihnen zum Erfolge der wirthschaftlichen Thätigkeit beigetragen hat. Die rechtliche Seite der Vertheilung muß sich also nach der wirthschaftlichen Seite der Hervorbringung richten. Daß das Recht gewaltsam geändert werden kann, das ist leider nur zu gewiß. Aber ändert die Ungerechtigkeit bei der Austheilung der Früchte etwa die Erzeugung der Früchte selber? Das hatte der Geiz und die Betrügerei längst vor Ricardo herausgefunden, daß der Kapitalist um so mehr Zinsen einstreicht, je mehr er dem Arbeiter von seinem gebührenden Lohne abzieht. Aber wenn in früheren Zeiten jemand daraus die Nutzanwendung hätte ziehen wollen, daß Arbeit und Kapital bei der Production selbst, das heißt, bei der Erzielung einer Frucht im entgegengesetzten Verhältnisse und Interesse zu einander stünden, so würde man ihm erwidert haben, entweder wisse er nicht, was er sage, oder er müsse Gründe haben, daß er eine so einfache Sache so augenscheinlich verdrehe.

4. Wo aber die Voraussetzungen, sei es nun absichtlich, sei es aus unverschuldetem Irrthum, im Widerspruche mit aller Natur aufgefaßt werden, da können auch die Folgerungen nicht anders als im Gegensatze zur Wahrheit ausfallen. Wir klagen nicht alle, welche in diesem Stücke mit dem Socialismus mehr oder minder gemeinsame Sache machen, bewußter Verdrehung der Sachlage an. Das sei ferne von uns. Manche irren hier ohne Zweifel in der ehrenvollsten Weise, indem sie glauben, so und auf keinem andern Wege könne der bisher

von dem herrschenden System des Kapitalismus oft nur zu sehr beeinträchtigten Arbeit zu ihrem ganzen Rechte verholfen werden. Aber Irrthum bleibt Irrthum und Ungerechtigkeit wird nicht gerecht, auch wenn sie zu Gunsten der Unterdrückten begangen wird. Deshalb hat Gott ausdrücklich nicht bloß die Uebervortheilung des Armen zu Gunsten des Reichen, sondern auch Beschädigung des Reichen aus Mitleid mit dem Armen verboten[1]. Dagegen ist es wirklich schwer, manchen Socialisten hier den Vorwurf der Unaufrichtigkeit zu ersparen, da sie hoffentlich so viel Denkgewandtheit besitzen, um selber zu fassen, welch ärgerlicher Verdrehungen sie sich schuldig machen, um nachzuweisen, daß der Arbeit allein der ganze Ertrag der Production gebühre.

Niemand aber kann uns besser beweisen, daß die Arbeit ohne Kapital keine Werthe erzeugt, daß sie also auch nicht ausschließlich alle Ansprüche auf das ungeschmälerte Ergebniß der Production hat, als das die Socialisten thun, und zwar gerade da, wo sie zeigen wollen, daß dem Kapital kein Antheil an der Erzeugung von Werthen und darum auch kein Anspruch zukommt. So will die „Münchener Post" darthun, daß, wie sie in echt socialistischer Gelehrtthuerei sich ausdrückt, das Grundeigenthum eine rechtliche und keine ökonomische Kategorie sei. Zu diesem Behufe geht sie also voran. Die Arbeit, sagt sie, ist die einzige Quelle des Reichthums, freilich nur, fügt sie selber einschränkend bei, insofern es auf den Menschen oder die menschliche Gesellschaft ankommt. Wenn es bloß auf die natürliche Production ankäme, dann wäre es allerdings anders. Aber der Mensch, denkt sie, kann ja die Zustände in der Welt ändern. Damit also der Arbeit wirklich der ganze Ertrag zufalle, muß das Privateigenthum an den Productionsmitteln, zumal an Grund und Boden abgeschafft werden[2]. Somit

[1] Lev. 19, 15. [2] Münchener Post, 8. Februar 1891.

bedürfte es erst einer Gewaltthat. Aber welches wäre der Erfolg? Das weiß jedes Kind, daß dem, welcher die Productionsmittel selber besitzt und die Arbeit thut, der also Kapitalist und Arbeiter in einer Person ist, der ganze Ertrag der Production gehört. Wie aber, wenn beide getrennt sind? Dann, wird wieder jedes Kind sagen, gehört ein Theil dem Arbeiter und ein Theil dem, welcher Eigenthümer der Productionsmittel ist. Gut, mein Kind, ganz gut. Wenn aber dieser Eigenthümer der socialistische Staat selber ist? Dann gehört eben diesem der Theil, den sonst der Kapitalist bezogen hätte. Bekommt ihn also dann nicht der socialistische Arbeiter? Nein, das kann nicht sein, denn auch der socialistische Staat muß seine Ausgaben bestreiten, also auch seinen Antheil bekommen; und auch wenn dieser ihn nicht brauchte, so kann man ihn nicht dem Arbeiter geben, weil diesem nichts gebührt, als was er selber verdient hat. So der einfachste Kinderverstand.

Es ist darum ganz unrichtig, wenn Marx in seiner Kritik über das socialdemokratische Parteiprogramm sagt, dessen erster Satz, daß die Arbeit die Quelle alles Reichthums sei, finde sich in allen Kinderfibeln [1]. Von den Kinderfibeln des Socialismus galt das allerdings bisher, aber die Kinderfibel des gesunden Menschenverstandes weiß nichts davon. Dieser unterschreibt nur, was Marx zuletzt, in der Kritik seiner eigenen Partei, mit so anerkennenswerther Klarheit gesagt hat: Die Arbeit ist nicht — er will sagen nicht die einzige — Quelle alles Reichthums; die Natur ist ebenso sehr die Quelle aller Gebrauchswerthe wie die Arbeit [2].

5. Demzufolge ist gerade das Gegentheil von dem richtig, was der Socialismus bisher gelehrt hat, daß die Frage vom Einfluß des Kapitals auf die Werthbildung bloß rechtlicher,

---

[1] Neue Zeit IX, 563. Blum, Lügen der Socialdemokratie 49.
[2] A. a. O.

nicht aber wirthschaftlicher Art sei. Mit der rechtlichen Frage danach, wem die Productionsmittel gehören, hat die Production gerade so wenig zu thun als das wirthschaftliche Verhältniß von Kapital und Arbeit mit der Frage danach, woher der rechtliche Grund für das Eigenthum an den Productionsmitteln stammt. Ob das Kapital in den Händen von Privateigenthümern ist, oder ob es zum genossenschaftlichen oder zum Staatsgut gemacht werden kann, das ist eine Untersuchung, die auf das Gebiet des Rechtes gehört. Nachdem wir bereits früher gezeigt haben, daß die jetzt bestehende Einrichtung des Sondereigenthums ohne Verletzung der naturrechtlichen Bestimmungen nicht geändert werden könne, brauchen wir darauf nicht weiter einzugehen. Die wirthschaftliche Production aber bleibt ganz und gar gleich, ob die dermalige Gesellschaftsordnung beibehalten wird oder nicht. Auch im socialistischen Zukunftsstaate würde der Antheil, den die Arbeit an der Erzeugung von Werthen hat, nicht größer, der des Kapitals nicht geringer sein. Denn das sind wirthschaftliche Verhältnisse, die in der Natur der Production begründet liegen; diese aber kann niemand ändern. Man würde vielleicht — vielleicht auch nicht — die Vertheilung der erzeugten Werthe mehr zu Gunsten der Arbeit einrichten. Das könnte man, denn das ist abermals, wie schon wiederholt gesagt, eine rechtliche Frage. Aber dazu brauchen wir nicht die Herrschaft des Socialismus, sondern dafür genügt es, daß nur wieder die Grundsätze des christlichen und des natürlichen Rechtes den Sieg davontragen.

Hier mögen sich jene, die stets so rasch mit ihren Vorwürfen zur Hand sind, überzeugen, wie wenig es mit Socialismus zu thun hat, wenn wir auf eine gerechtere und billigere Vertheilung der erzeugten Werthe dringen. Gerade die echten Socialisten wollen von Vertheilung nichts hören, sondern verlangen alles für sich. Sie sind infolge eines wunderlichen Durcheinanders von unklaren Begriffen geneigt, dem Kapital alles

abzusprechen, sowohl rechtliche Existenz als wirthschaftlichen Einfluß auf die Werthbildung. In der überspannten Erwartung, es lasse sich ein gesellschaftlicher Zustand schaffen, in dem einzig die Arbeit den ganzen Ertrag aller Production an sich ziehe, reden sie sich gegen die kapitalistische Productionsweise, wie sie gewöhnlich sagen, in einen Zorn hinein, in dem sie wohl selber kaum mehr wissen, was sie eigentlich wollen, ja auch nur, was sie nicht wollen. Außer dem Schrecken aller Schrecken, den Lockspitzeln, kennen sie wohl nichts, was ihnen so viel Grauen und Abscheu einflößt wie der eben genannte Ausdruck. Damit zeigen sie aber nur wieder einmal, welche Schreckensherrschaft bei ihnen unverstandene Schlagwörter ausüben. Sie haben ja gewiß recht, sich darüber zu beklagen, daß das Kapital ihnen lange Zeit bitter weh gethan hat. Allein deswegen das Kapital selber verurtheilen oder es abschaffen wollen, ist ebenso wunderlich, als wenn das Kind im Zorne das Messer zerbricht, weil es sich damit geschnitten hat. Kapital ist nun einmal zur Production nothwendig. In wessen Händen es sich befindet, das ist für die wirthschaftliche Thätigkeit ganz gleichgiltig. Darum wird keine Aenderung in der Gesellschaftsverfassung und keine Umgestaltung des Sondereigenthums zu Gemeineigenthum etwas an der Production ändern oder der Arbeit eine völlig unabhängige Stellung verschaffen. Man mag die Production durch Einführung neuer Hilfsmittel vervollkommnen, man mag Mißbräuche, die den Arbeiter ausbeuten, abschaffen, man mag — und das wünschen auch wir — eine billigere Vertheilung des Ertrages aus den Unternehmungen durchführen, was sich aber nie ändern wird noch kann, das ist die Nothwendigkeit des Kapitals und das solidarische Verhältniß von Kapital und Arbeit.

Gegen die kapitalistische Productionsweise als solche ein Wort zu sprechen, ist also leerer Zeitverlust. Hier handelt es sich in der That um ein wirthschaftliches Naturgesetz, das man

nicht mit Petroleum und Dynamit, geschweige mit Phrasen aus der Welt schaffen kann. Mit derlei übertriebenen und sinnlosen Redensarten lassen sich die armen Arbeiter in ungerechtfertigte Erbitterung gegen eine Einrichtung hineinhetzen, ohne die sie selber dem Untergange geweiht wären, und entfremden sich die, welche sonst herzlich gerne bereit wären, sich ihrer gerechten Sache zu widmen. Denn wie kann ein besonnener Mann mit ihnen gemeinsame Sache machen, wenn sie alle Bestrebungen um Verbesserung ihrer Lage auf unhaltbare Hirngespinste bauen? Wie kann sie ein Freund der Gerechtigkeit unterstützen, wenn sie dieselbe Ungerechtigkeit zu ihren Gunsten begehen möchten, über die sie jetzt, solange sie darunter leiden, so bitterlich klagen? Mögen sie also die wirthschaftliche, die rechtliche, die gesellschaftliche Ordnung der Dinge unangetastet lassen, dann werden sie alsbald so ziemlich die ganze Welt für sich haben. Es schlagen mehr theilnehmende Herzen für sie, als sie selber glauben; nur müssen sie es diesen auch möglich machen, ihnen zu Hilfe zu kommen. Und ihnen solche zu schaffen, soweit es auf dieser Erde thunlich ist, die nun einmal ein Thränenthal ist und bleibt, dürfte nicht so überaus schwer sein, wenn sie nur Rath, die erste Vorbedingung für die Hilfe, annehmen. Denn eine gerechtere Vertheilung dessen, was sie selber hervorbringen, läßt sich ja bewerkstelligen und ist auch ohne Zweifel in der letzten Zeit schon vielfach bewerkstelligt worden. Sie wird aber noch günstiger für sie gestaltet werden, wenn sie anders beim Rechte bleiben und nichts begehren, was gegen die Gesetze der Natur ist.

6. Die nämliche Bitte und Warnung gilt aber nicht bloß den Socialisten, sondern auch jenen, gegen welche diese ihre Hauptangriffe richten, und gegen deren Schutzredner und Freunde. Niemand wird heute mehr in Abrede stellen, daß die Anhänger der liberalen Schule eine große Schuld auf sich geladen haben, und daß sie durch die verkehrten Ansichten, welche sie in die

Welt brachten, am meisten Schuld tragen, wenn nunmehr im Socialismus, dem gläubigsten aus ihren Schülern, der Welt eine solche Gefahr erwachsen ist. Suche niemand den eigentlichen Grund für dessen Entstehung in einzelnen oder auch in tausend Thatsachen. Mit Zusammenhäufung zahlloser trauriger Belege für die Noth der arbeitenden und für die Härte der besitzenden Klassen, wie sie Marx und Schippel zur Auswahl darbieten, ist der Socialismus als Secte nicht erklärt. Wer ihn also bloß als Rückschlag gegen drückende Behandlung ansieht, der faßt seine wahre Bedeutung nicht. Seinem Wesen nach ist er eine Irrlehre, die nicht als Gegensatz zu seiner Vorgängerin, zur liberalen Weltweisheit, sondern als deren vollkommene Entwicklung angesehen werden muß. Wie jede einzelne von den socialen Lehren aus dem Liberalismus stammt, so auch die wirthschaftliche Grundanschauung, auf der das ganze System ruht. Der Socialismus glaubt, man könne das Verhältniß von Kapital und Arbeit so gestalten, daß die Arbeit den ganzen Ertrag an sich ziehe. Das hat er vom Liberalismus gelernt, nur daß dieser den gleichen Satz zu Gunsten des Kapitals wendete. Beide aber gehen von der irrigen Voraussetzung aus, man könne die Natur der wirthschaftlichen Production künstlich umgestalten, oder es könne wenigstens die menschliche Cultur derartige Fortschritte machen, daß jene von selber einen andern Gang nehme.

Auf dieser verhängnißvollen Täuschung beruhen alle jene Scheingründe, mit denen seit langem die alten Lehren des Christenthums, des Rechtes und der Natur über Kapital und Production angegriffen und die neuen Dogmen über unsere angeblich völlig veränderten Erwerbswege gerechtfertigt wurden. Solange diese Trugbeweise nur dem Kapital oder vielmehr dem Gelde zu Gefallen sprachen, war es ganz vergeblich, gegen sie die Stimme zu erheben. Während man uns sonst überall, wo wir in wirthschaftlichen Fragen auf Recht und Sittlichkeit

hinwiesen, mit der Berufung auf Angebot und Nachfrage und Concurrenz, kurz, auf die sogenannten Naturgesetze Schweigen gebot, gab es hier eine Ausnahme, sobald wir zu behaupten wagten, das natürliche Gesetz für die Wertherzeugung lasse keine Aenderung zu. Das sei, hieß es, ein wahrer Hohn auf die wunderbaren Fortschritte der Neuzeit. Durch diese habe sich die Production derart verändert, daß wir jetzt aus Ziegelsteinen Chocolade und aus Anilin Wein zu machen im Stande seien, und daß wir gerade das, was eine finstere Vorzeit für durchaus unfruchtbar erklärte, das Geld, zum fruchtbarsten Gegenstande umgewandelt hätten. Darum thäten wir am besten, uns in Schweigen zu hüllen und nicht mit veralteten Theorien dem Siegeslaufe des Kapitals in den Weg zu treten; es würde uns ja doch nichts helfen, sondern nur dessen Triumph desto glorreicher machen.

Nun, der Triumph hat lange gedauert, und die Schätze der ganzen Erde wurden dabei in brutaler Schaustellung mitgeschleppt. Und siehe, eben in dem Augenblicke, da er sich seinem Ziele nähert, droht er in eine grenzenlose Niederlage auszuarten. Wenn in Rom der Siegeszug gegen das Kapitol hin umbog, führte man die Gefangenen abseits in den Mamertinischen Kerker, und während oben der Triumphator am Altare Jupiters das feierliche Opfer darbrachte, floß tief unter seinen Füßen das Blut der gefesselten Feinde. Fast scheint es, daß diesmal dem bisherigen Sieger das Schicksal des Unterlegenen zugedacht ist, und daß der große Triumphzug des Geldes mit einem furchtbaren Opferfeste endigen wird. Auf jeden Fall hat es seinen Sieg bereits in eine allgemeine moralische Niederlage verwandelt. Man frevelt eben nicht ungestraft gegen die ewigen, unveränderlichen Gesetze Gottes und der Natur. Darum wünschen wir von ganzem Herzen, es möge bei diesem Unterliegen sein Bewenden haben und nicht bis zur fühlbaren Züchtigung kommen. Schon hat sich das Kapital selber durch die

Befolgung der modernen Lehren den empfindlichsten Schaden zugezogen. Damit dürfte es wohl genug gestraft sein. Zuletzt ist es ja für die Welt am nützlichsten, wenn der Schuldige gebessert wird, und so viel könnte er hier, wenn er anders im Stande ist, durch eigenen Nachtheil klug zu werden, wohl gelernt haben, daß die Natur der kapitalistischen Productionsweise ungeachtet aller Verbesserungen im Einzelnen und im Aeußeren ihrem Wesen nach immer die gleiche bleibt.

7. Wenn nun aber die Grundlagen der wirthschaftlichen Production keiner Aenderung zugänglich sind, so auch nicht die Grundsätze über das Wesen der Production, mit anderen Worten, über das Kapital, über Geld, Zins und Wucher. Man glaubt häufig dem Christenthum Gott weiß welchen Samariterdienst zu erweisen, wenn man, so gut es eben geht, die Kirche wegen ihrer Lehre von Zins und Wucher wenigstens zu entschuldigen sucht. Wir haben gar keinen Grund, an der Aufrichtigkeit des Wohlwollens und an dem Ernste des Mitleidens jener zu zweifeln, welche den Anfall gehässiger Anfeindungen mit der herkömmlichen Erklärung aufzuhalten bestrebt sind, man müsse eben die alten Zeiten nicht nach den so vollständig geänderten Erwerbswegen der unsrigen beurtheilen. Hätte man ehemals, meinen sie, eine Ahnung von der Leichtigkeit, mit der wir jetzt unser Geld umsetzen, und von der so unerhört großartigen Entwickelung unserer nationalökonomischen Zustände gehabt, gewiß, die Kirche hätte nie ihre unseligen Ansichten vorgetragen, mit denen sie sich so wenig Freunde gemacht hat. Allein man müsse eben jede Anschauung aus ihrer Zeit heraus auffassen, und so lasse sich diese Lehre für damals ganz gut rechtfertigen. Heute freilich sei sie absolut unhaltbar geworden. Uebrigens habe sie die Kirche ja auch selber aufgegeben und binde uns nicht mehr durch sie. So diese Apologeten.

Von ihnen dürfte die Kirche wohl auch sagen: Ihr seid mir schöne Tröster! Meint ihr etwa, Gott bedürfe der Un-

wahrheit, daß ihr so Verkehrtes für ihn redet? Und ihr nehmet für ihn Partei und werfet euch zu Richtern für ihn auf?[1] Das ist wahrlich ein gefährliches Beispiel, wenn die eigenen Vertheidiger der Kirche einmal anfangen, ihre Lehren nur für eine gewisse Zeit gelten zu lassen. Was bleibt dann noch dauernd? Und was soll da noch sicher sein, wenn man Dogmen des christlichen Glaubens lediglich aus willkürlich zurechtgelegten geschichtlichen Voraussetzungen herausgewachsen sein läßt, Voraussetzungen, die überdies so ungeschichtlich als nur immer möglich sind? Was bleibt da noch für ein Unterschied zwischen solcher Vertheidigung der Kirche und jener modern-protestantischen Dogmengeschichte und historischen Kritik, die den Wein des christlichen Bekenntnisses mit allen denkbaren und undenkbaren zeitgemäßen Zusätzen so lange destillirt und kocht, bis nichts mehr übrig ist als Fusel und Träber? Was aber am seltsamsten klingt, das ist das Pochen auf die wunderbare Entwickelung des gesellschaftlichen Lebens, von der wir jetzt auf einmal hören. Erst nichts als Klagen über die Unerträglichkeit unserer Lage. Und kaum ist die Rede auf die kirchliche Lehre gekommen, hat sich alles in Hymnen auf die großartige Entwickelung der Gegenwart gewandelt! Nun, da darf die Kirche schon gar nicht von ihrer alten Lehre abgehen, wenn die bloße Erinnerung an diese hinreicht, um alle sociale Noth zu verstopfen und die, welche soeben eines Mundes versichert haben, unsere Lage sei so elend geworden, daß das Leben kaum noch die Betriebskosten decke, augenblicklich in so feurige Lobredner unserer Zustände umzuwandeln! Uns will es bedünken, daß, wenn etwas in dieser Kritik der kirchlichen Lehre übel klingt, und wenn etwas geeignet ist, die Stimmung für sie günstiger zu machen, das gerade dieses Pochen auf den Glanz unserer socialen Verhältnisse sein dürfte. Wer die sind, welche

---

[1] Job 16, 2; 13, 7. 8.

diese unübertrefflich finden, wissen wir. Wenn solche in der kirchlichen Lehre ein Hinderniß für Verwirklichung ihrer Ideale erkennen, so liegt darin allein schon eine nicht zu verachtende Empfehlung für jene.

Daß wir es also gleich ein für allemal sagen: Die kirchliche Lehre von Zins und Wucher steht hoch über allen wirthschaftlichen Zuständen der alten und der neuen Zeit. Wir haben uns eben überzeugt, daß, Abstellung von Mißbräuchen und Verbesserung in den Mitteln des Erwerbes abgerechnet, die Grundlagen der Werthbildung niemals eine Aenderung erleiden können. Daß wir heute manche Erwerbsmittel haben, die man ehemals nicht hatte, wissen wir. Daß diese auch ihre starken Schattenseiten haben, wissen wir ebenfalls. Daß sie ehemals viele Behelfe und viele Schutzmittel des Erwerbes hatten, die wir heute nicht mehr haben, wissen wir abermals. Wir denken, es dürfte uns von Kennern alter und neuer Zustände kein Tadel treffen, wenn wir behaupten, daß die Dinge von ehemals denen von jetzt, alles in allem gerechnet, kaum ums Kennen, wie man sagt, nachstehen. Freilich, wer sich von den alten Zeiten ein so greuliches Bild ausmalt, daß er im Ernste mit Bastiat zu behaupten wagt, für einen Anzug, der jetzt zwanzig Tagelöhne kostet, habe einer zu Luthers Zeiten drei- bis vierhundert Tage arbeiten müssen [1], der wird hierbei den Kopf schütteln. Mag er es thun! Er hat Grund. Denn eine solche Unkenntniß der Dinge verdient wirklich Mitleid mit dem, der ihr Opfer wird. Mit derlei Vogelklappern schreckt man uns heute nicht mehr. Wir sind, seitdem wir gelernt haben, der wirklichen Geschichte nachzugehen, gegen derartige Gespenstergeschichten merkwürdig kühl geworden, fast so kühl und kaltblütig wie unsere Vorfahren selber. Es hat auch in den Tagen des niedergehenden Mittelalters, wie uns Hugo von Trimberg

---

[1] Bastiat, Harmonien, Kap. 8, Berlin 1850. S. 247.

erzählt [1], so frühwitzige Kinder gegeben, die, wenn sie das Kunststück fertig gebracht hatten, ihr erstes Ei zu essen, auch schon die Flügel im Rücken wachsen spürten. Und dann fingen sie an, auf ihre Väter, die bisher so mühsam auf der Erde fortgekrochen waren, mit Mitleid herabzusehen. Die Väter aber zürnten den Gelbschnäbelchen nicht, sondern sagten nur in ihrem tiefen Humor: Und wenn man tausend Hennen auf die Eier setzt, sie brüten doch in acht Tagen kein Huhn fertig [2]. Vielleicht würden sie auf alle unsere hohen Reden von den neuentdeckten Erwerbswegen auch nichts erwidert haben als das nämliche Sprüchlein. Diese alten Kernsprüche klingen in unseren Ohren oft so schrecklich prosaisch. Aber sie bergen nichtsdestoweniger mehr gesunde Nationalökonomie in sich als manche dicke Bücher. Wir rühmen uns heute, aus dem Gelde Früchte zu ziehen, von denen jene keine Ahnung hatten. Denken wir uns aber in alte Zeiten zurück; gesetzt, wir säßen mit dieser Weisheit unseren Vätern gegenüber, und so ein alter Handelsherr, der auch wußte, was mit dem Gelde anfangen, ein Fugger, ein Welser, käme dazwischen. Ich bin überzeugt, er würde uns lächelnd in seiner trockenen Weltweisheit bloß fragen: So, wachsen bei euch die Pfannkuchen statt der Tannzapfen? Legen eure Hühner die Eier mit hundert Dottern? Habt ihr die Kunst erfunden, Küchlein aus ungelegten Eiern zu ziehen? Trägt bei euch das Korn dreimal im Jahre Frucht? Sagen wir es offen, müßten wir nicht roth werden vor ihm? Hat er damit nicht in seiner drastischen Ausdrucksweise die ganze Werthbildungsfrage in ihrem richtigen Kerne getroffen, indes wir mit unseren gelehrten verschwommenen Ausdrücken nur die ganze Sachlage vernebeln? Was können uns alle Verkehrsmittel, Umsatzwege, Kreditanstalten, Zettelbanken, Versicherungen,

[1] III. Band (2. Aufl.) 17, 1, S. 778.

[2] Sailer, Weisheit auf der Gasse (1819, XX, I, 28).

Concurrenzen, Freiheiten, Börsen reicher machen, wenn die Productionsquellen, aus denen wir die Mittel zum Umsatze schöpfen, Natur und Arbeit, stets dieselben bleiben? Wir haben Bahnen und Maschinen, Dampfschiffe und Fabriken in Unzahl, vielleicht sogar viel zu viel. Wir können mit papierenem Vermögen und mit Credit und Anleihen so dick thun, daß unsere Väter das Kreuz davor machen würden. Wir brüsten uns mit unserm heidenmäßig vielen Gelde, mit dem kolossalen Gewinne, den wir aus unseren Schulden ziehen. Aber seltsam! So viel ich auch Bücher gelesen habe, dessen kann ich mich nicht erinnern, daß mir auch nur ein einziges Mal das Wort begegnet wäre, das einzige, auf das wir stolz sein dürften, das einzige, mit dem uns wirklich geholfen wäre, das Wort: Wir haben mehr Brod als unsere Väter. Das getraut sich selbst der verzweifeltste Optimist nicht zu sagen. Und darum fürchte ich, daß wir mit unseren luftigen Reden von Fortschritt und Reichthum nur schwer gegen diese Alten aufkommen, die in ihrem praktischen haushälterischen Sinne uns mit dem einzigen Wörtlein schlagen: Der Mensch lebt nicht vom Ueberfluß [1]. Und ihr, würden sie uns sagen, wollt dann vom Gelde oder gar von bloßen Werthen leben? Aber Brod ist überall gut essen, wenn man's hat [2]. Nun, die Alten hatten wenigstens Brod, das streitet ihnen keiner ab. Vermuthlich haben sie es dann auch gegessen. Ob wir's besser essen als sie, das wollen wir dahingestellt sein lassen. Sicher ist so viel: Wachsen muß das Brod überall, aber am besten wächst es, wo man es am besten baut. So war es wenigstens in den Zeiten, da die kirchliche Zinslehre und der christliche Glaube auf der Welt die Herrschaft führte. Aus dieser einzigen Thatsache ist die kirchliche Lehre hervorgegangen.

---

[1] Körte, Sprichwörter der Deutschen (2) 5307.

[2] Düringsfeld, Sprichw. der german. und roman. Sprachen II, 272, Nr. 494.

Davon kann also keine Rede sein, daß die kirchliche Lehre nur als der Abglanz so ausgesucht erbärmlicher wirthschaftlicher Zustände betrachtet werden dürfe, die man dem Mittelalter ehemals angedichtet hat. Wir wären überhaupt jedem recht dankbar für die Erweiterung unserer Literaturkenntniß, wenn einer unsere schon vor langer Zeit öffentlich gestellte Bitte erfüllen und uns auch nur einen einzigen kirchlichen Lehrer der Vorzeit nachweisen wollte, welcher das christliche Dogma irgendwie bloß aus den ökonomischen Verhältnissen seiner Zeit entwickelt oder gar begründet hätte. So mangelhaft auch unsere Kenntniß der Scholastik ist, so glauben wir doch die Möglichkeit bezweifeln zu dürfen. Jedenfalls wollen wir den Gegenbeweis abwarten. Selbst wenn übrigens einer oder der andere aus den Scholastikern sich dafür finden ließe, so wäre damit noch nichts gegen das Dogma bewiesen. Denn dadurch, daß eine kirchliche Lehre von einem Lehrer schwach oder falsch begründet wird, hört sie nicht auf zu sein, was sie ist, eine über zeitliche Wahrscheinlichkeiten oder Zufälligkeiten erhabene, unerschütterliche und unveränderliche Wahrheit. Und das ist hier der Fall. Nicht eine heute hinfällig gewordene oder auch von Anfang an bereits falsche ökonomische Voraussetzung ist es, woraus sich die kirchliche Lehre gebildet hat, nicht ökonomische Manipulationen und rechnerische Bankierkunststücke noch äußerliche Verkehrs- und Umsatzverhältnisse begründen oder ändern etwas an ihr, sondern die ewig unveränderliche Grundlage der göttlichen Offenbarung und des Naturrechtes und die vom philosophischen, juridischen und theologischen Standpunkte aus einzig zulässige Auffassung von Kapital und Werthbildung sind ihr Ausgangspunkt und ihr ewiger Schutz.

8. Darum fort mit diesen halben Vertheidigungen, welche den Glauben der Kirche opfern, um die Kirche zu retten! Die Kirche braucht keine Entschuldigung und nimmt kein Mitleid

an. Sie will offene Anerkennung ihrer Lehre und aufrichtigen Dank dafür, daß sie durch Jahrhunderte der Schmach und Verirrung auch in diesem Stücke die ewig unerschütterliche Wahrheit und damit das Heil der Gesellschaft gewahrt hat. Es war ihr stets um beides zu thun. Darum hat sie ehedem ihre Lehre so entschieden ausgesprochen, um der Wahrheit Luft zu machen. Darum hat sie in den letzten Jahrzehnten immer schonend zurückgehalten, nicht weil sie ihre Lehre geändert hätte, denn das könnte sie nicht einmal, selbst wenn sie wollte, sondern weil sie in diesen Zeiten der allgemeinen Auflösung während der Umgestaltung aller gesellschaftlichen Verhältnisse die Verwirrung nicht noch größer machen wollte, wie ja auch der Feldherr wartet, bis die Aufregung des zerrütteten Heeres sich gelegt hat, und erst dann wieder seine Befehle ausgehen läßt, wenn die Soldaten im Stande sind, sie zu fassen und sich aufs neue nach ihnen in Ordnung zu stellen. Von der gleichen Erwägung ausgehend haben auch viele Vertheidiger der Kirche sich scheinbar Nachsicht gegen Uebergriffe des Kapitals auferlegen zu müssen geglaubt. Sie haben damit gewiß nicht dem Wucher das Wort reden wollen. Sie haben sich nur zurückgehalten aus Furcht, irgend einem neuen Wege des Erwerbes, irgend einem vielleicht doch möglichen Fortschritte in der Production hinderlich zu werden. Sie haben in einer bösen Zeit nach dem Grundsatze gehandelt: Die Tage sind böse, darum schweigt der Kluge [1]. Diese Zeiten, wo alles Reden von vorneherein umsonst schien und nur das Uebel zu vergrößern drohte, dürften nun zu Ende sein. Die Folgen ihrer eigenen Grundsätze hat die Welt wieder empfänglicher für das Wort der Wahrheit gemacht. Darum ist es nunmehr wohl unsere Pflicht, die ganze Wahrheit ohne jede Einschränkung zu sagen, damit die Geister und die Herzen zu-

---

[1] Amos 5, 13.

gänglicher werden, wenn es die Kirche, die Lehrerin der Wahrheit, angezeigt findet, ihre Stimme auch in diesem Stücke so laut und so entschieden zu erheben als jemals in alten Tagen.

Die kirchliche Lehre über Kapital, Zins und Wucher.

9. Die sociale Frage bietet gar viele Gegenstände dar, die nicht weniger bedeutsam sind als die über das Kapital, aber keine, bei denen die unbelehrbarste aller Leidenschaften mehr in Mitleidenschaft gezogen wird. Deshalb brauchen wir uns nicht darüber zu verwundern, daß wir auch sonst nirgends auf so viel Kampf und Widerspruch stoßen als gerade hier. Es ist, als ob sich die ganze Erbitterung und Zerklüftung, welche die Gesellschaft durchzieht, auf diesen Gegenstand geworfen hätte. Wir können ihn darum in doppelter Beziehung die Kapitalfrage nennen. Wir sagen nicht, daß diese Frage die eigentlich grundlegende sei. Weit entfernt davon, ist sie nichts als die Anwendung dessen, was wir bisher festgestellt haben. Aber sie ist insofern bedeutsamer als alle übrigen, weil sich in ihr die Tragweite mancher bisher festgestellten Grundsätze so deutlich ergibt, daß wir erst hier klar darüber werden, auf wen wir bei einem Versuche zu einer Socialreform nach christlichen Begriffen unbedingt rechnen dürfen. Sie ist in der That der Prüfstein für die Anhänglichkeit an die Lehren der Kirche. Nur diese und sonst nichts wollen wir hier darstellen mit aller Treue, deren wir fähig sind.

Die Frage ist an und für sich gar nicht so verwickelt. Was sie aber so überaus schwierig macht, ist die unglaubliche Verschiedenheit der Meinungen, der Ausdrücke und ihrer Erklärungen. Es hat sich der Welt eine, ich weiß nicht welche Furcht vor allen durch die Vernunft und die logische Nothwendigkeit sowie durch die Uebung von zwei Jahrtausenden geheiligten Formeln der Philosophie, der Theologie und der

Jurisprudenz bemächtigt, die sich vielleicht nirgends so bitter rächt als hier. Wie mancher Jüngling, der nie einen Scholastiker gesehen und sich um ein tieferes Eindringen in die so scharf geschliffenen und krystallisirten Begriffe der Jurisprudenz und der Theologie nie gekümmert hat, glaubt Vorzeit und Gegenwart unter seinen Füßen zu haben, sobald er nur die Kunstausdrücke des Rechtes und der Moral als unbrauchbaren scholastischen Kram mit Füßen tritt! Nun kann man aber die angeblich so nutzlosen Formeln und Distinctionen keinen Augenblick entbehren, sobald man sich auf dieses unser Gebiet wagt. Da man jedoch die alten und einzig richtigen, die Frucht einer Denkarbeit von vielen geistesscharfen Geschlechtern, nicht kennt oder nicht annehmen will, so schafft man andere neue, deren einziger Vorzug der ist, daß sie mit den alten nicht übereinstimmen. Natürlich kann sich denn auch keiner von diesen allgemeine Geltung verschaffen, weil keiner allgemeine Giltigkeit hat. Und so schafft sich jeder seine eigene Terminologie und wachsen täglich neue Kunstausdrücke aus dem Boden. Für einen scholastischen Ausdruck haben wir schließlich fünf und zehn neue, meist noch weit barbarischer und dazu, was viel schlimmer ist, weit unbestimmter, unzutreffender als die alten so stahlhart und schneidig geschärften Worte. Was aber das Mißlichste ist, das liegt darin, daß selbst die Ausdrücke, die noch gemeinsam gebraucht werden, von Verschiedenen in ganz verschiedenem Sinne verstanden werden[1]. So gebrauchen die einen die Unterscheidung von Gebrauchswerth und Tauschwerth, die anderen verwerfen sie gänzlich. Einer nimmt Gebrauchswerth als den Werth, den eine Sache für den eigenen Gebrauch hat, und Tauschwerth als den, welchen sie auf dem öffentlichen Markte hat; ein anderer versteht unter Tauschwerth

---

[1] Rösler, Grundlehren der von Adam Smith begründeten Volkswirthschaftstheorie 1 f.

jenen Werth der Sache, gegen den man sie in eine andere Sache zum eigenen Gebrauche umsetzt, dagegen unter Gebrauchswerth den Werth, den man ihr durch den Gebrauch oder durch die Bearbeitung erst künstlich zusetzt. Nimmt der eine Tauschwerth im Sinne von Eintauschwerth, so der andere gleichbedeutend mit Umtauschwerth oder Austauschwerth. So gebrauchen beide dieselben Worte, aber in geradezu entgegengesetzter Bedeutung. Und wie hier, so fast allenthalben. Bei einer solchen Ungleichheit der Worte und Begriffe hört so gut Verständniß und Zusammenwirken auf wie in Babel. Wenn hier nicht wieder Einheit und Festigkeit zurückkehrt, ist alle Bemühung um Klärung der wichtigsten Fragen verlorene Zeit und Kraft.

10. Das Erste, worüber wir uns also zu verständigen haben, sind die Worte Gut und Werth. Stets erscheinen diese beiden Begriffe nebeneinander, aber doch so, daß man sie voneinander unterscheidet. Wie viel ist dieses Gut werth? Was macht dieses Gut so werthvoll? Wie kann man diesem Gute größeren Werth verleihen? Diese und ähnliche Fragen deuten an, wie nahe sich beide Begriffe stehen, und wie sie dennoch nicht ein und dasselbe bedeuten. Gut ist die Grundlage, der Werth ruht auf dem Gute. Man kann deshalb statt des Ausdruckes Gut den gleichbedeutenden Ausdruck Werthsache gebrauchen. Der Werth fließt aus der Werthsache und muß sozusagen aus ihr erst geschöpft werden. Unter Gut, oder wie wir gewöhnlich sagen, unter zeitlichem Gut verstehen wir jedes materielle Ding, das fähig ist, als Gegenstand des eigenen Gebrauches oder der Nußnießung von einem Einzelnen angeeignet und in Sonderbesitz genommen zu werden [1]. Dinge, welche gemein sind wie Luft und Licht, rechnet niemand unter

[1] Dig. 37, 1. l. 1; l. 3. § 2; 50, 16. l. 39. § 1; l. 49. Cicero, Parad. 1, 1; Famil. 13, 30. Cf. August., Sermo 157, 5; 177, 8; De doctrina christ. 1, 4.

die zeitlichen Güter. Nur was sich zum Sonderbesitz eignet, führt diesen Namen. Wie sich nun aber Gut und Werth zu einander verhalten, ist nicht schwer zu finden. Es hat beispielshalber jemand auf seiner Wiese eine Quelle, die nicht bloß untrinkbares Wasser gibt, sondern ihm sogar den Graswuchs zerstört, oder es wächst ein Kraut darauf, das sein Vieh durchaus nicht fressen will. Sicher ein Gut ohne Werth für ihn. Er ist sogar sehr geneigt, über uns zornig zu werden, wenn wir davon den Namen Gut gebrauchen. Nun zeigt ihm aber einer, daß dieses Wasser sehr heilkräftige Wirkungen hat oder lehrt ihn die Cultur dieser Pflanze. Damit fängt das Gut an, in seinen Augen Werth zu erhalten. Es tritt zum Gute die Erkenntniß der Verwendbarkeit und die Fähigkeit des Gebrauches oder des Nießbrauches hinzu, und das gibt ihm wirklichen Werth. Als Werthsache hatte das Gut bloß Werthfähigkeit. Die Verwendbarkeit aber gibt ihm Werthwirklichkeit. Werth ist also der größere oder geringere Grad von Nutzbarkeit, den eine materielle Werthsache oder ein Gut durch die Benützung in Wirklichkeit liefert.

Offenbar wird aber der Eigenthümer den Werth dieser Pflanze sehr verschieden anschlagen, je nachdem die Cultur, die er jetzt gelernt hat, ihm von ihrer Wurzel eine schmackhafte Speise für seinen Tisch liefert oder aber eine Blüte oder Frucht ziehen hilft, deren Färbestoff oder officinelle Kraft ihm ermöglicht, ein Geschäft zu beginnen. Im ersten Falle hat er von dem Gute nur, was er zur eigenen Nothdurft bedarf und was er mit der Benutzung selber wieder verbraucht, im zweiten aber hat er einen dauernden Vortheil.

Nehmen wir indes, da das eben angeführte Beispiel die Frage nur nach einer Seite hin genügend erläutert, ein zweites zu Hilfe. Es hat jemand die Erbschaft eines Verwandten anzutreten. Da kommt ein Güterschlächter und sagt: Ich kaufe dir das Gut ab. Was ist es werth? Werth?

sagt der glückliche Erbe. Es ist gerichtlich auf zehntausend Franken gewerthet, und das ist es unter Brüdern auch werth, aber ich gebe es nicht her. Inzwischen tritt der Gerichtsbote ein und bringt die Forderung von tausend Franken Erbschaftssteuer und Umschreibungsgebühren. Aber um Gottes willen, ruft der bestürzte Besitzer, das ist ja das ganze Gut nicht werth! Ich habe ohnehin so viel Schulden damit übernommen, daß ich froh sein darf, wenn mir jährlich zweihundertfünfzig bleiben. Da ist also der Werth von vollen vier Jahren zum voraus verloren! Augenscheinlich zwei völlig verschiedene Ansätze und Begriffe von Werth [1]. Je nachdem das Gut als Grundlage eines für immer bestimmten, ruhenden, sich gleich bleibenden, oder aber eines beweglichen, wechselnden, immer nachwachsenden, der Erneuerung oder der Wiederholung fähigen Nutzens aufgefaßt wird, ergeben sich zwei ganz verschiedenartige Begriffe des einen Wortes Werth. Im ersteren Sinne faßt man dieses Wort, wenn man es als Bindeglied, als Vermittelung oder Ausgleichung zwischen einem Besitzer und einem anderen, oder zwischen Anfang und Ende des Besitzstandes oder der Benützung betrachtet. Den zweiten Sinn hat es, insofern das Gut als Förderungsmittel für den Erwerb, als Grundlage für Vermehrung seiner Nutzbarkeit und für alle wirthschaftliche Thätigkeit in Betracht kommt, die mit ihm eingeleitet wird. Einen andern Werth hat ein Ding als Stoff, der bestimmt ist, aufgezehrt zu werden oder den Ausgangspunkt zu irgend einer darauf gerichteten Arbeit zu bilden, und einen andern, wenn es durch diese Verbindung mit der Arbeit eine neue Gestalt oder Vervollkommnung angenommen hat. Wer eine Wiese cultivirt hat, wird sie nicht um denselben Werth schätzen, um den er sie verwildert übernommen hat. Und kein

---

[1] Cf. Aristot., Polit. 1, 3 (9), 11 sqq.; Eth. 5, 7 (10), 5. 6. Thomas, Eth. l. 5. lect. 12. h.

Arbeiter — denn auch an der Arbeit macht man dieselbe Unterscheidung — wird den Erfolg seiner Arbeit oder die Verwendung seiner Arbeitskraft um denselben Werth hingeben wollen, den sie ihm gekostet hat. Begreiflicherweise schlägt er ihren Werth sehr verschieden an, je nachdem er das Gut berechnet, das die Arbeit aufgezehrt hat, oder das Gut, das sie zu stande gebracht hat.

Die Frage nach dem Werthe eines Gutes oder einer Arbeit ist also immer zweideutig. Entweder heißt sie: Welcher Werth steckt in der Arbeit, im Gute? oder sie bedeutet: Welchen Werth kann das Gut und die Arbeit hervorbringen? Was Arbeit und Gut bereits verzehrt haben, bis sie zu stande gekommen sind, und was sie selber neu oder mehr zu stande bringen, das sind zwei Fragen, die gründlich voneinander zu trennen sind. Die Antwort auf die erste Frage gibt uns den Werth als fertigen, todten, unveränderlichen Begriff, die auf die zweite als werdenden, veränderlichen, lebendigen Begriff.

Diese Unterscheidung ist so selbstverständlich, daß sie bereits seit den ältesten Zeiten gemacht wurde. Schon Aristoteles hat sie mit vollster Klarheit durchgeführt, und das römische Recht hat sie ebenfalls aufgenommen, sicher ohne von Aristoteles etwas zu wissen. Auch das ganze Mittelalter hielt unverbrüchlich daran fest. Der so lange Zeit eingehaltene Sprachgebrauch der Theologie und der Jurisprudenz ist aber so treffend und so unersetzlich, daß nicht einzusehen ist, warum wir davon abgehen sollten. Alle Rechte — doch was brauchen wir da Rechte! — alle Vernunftbegriffe unterscheiden in der Benützung eines Guten einen Gebrauch, der zugleich Verbrauch ist, und einen Gebrauch, der sich vom Verbrauche des Gutes trennen läßt [1]. Es gibt gewisse Gegenstände, die man nur

---

[1] Die Unterscheidung nebst den Ausdrücken findet sich schon bei Aristoteles. So sagt er: Ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις, ... καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ..., ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνε-

einmal benützen kann, weil sie mit dem ersten und einzigen Gebrauche aufhören zu sein[1]. Das Recht bezeichnet sie als Güter, die in Maß, Zahl und Gewicht bestehen[2], oder genauer als Sachen, welche durch den Gebrauch unmittelbar vergehen, deren Gebrauch im Verbrauche besteht[3]. Solcher Art sind Speisen und Getränke, wenn sie zu ihrem natürlichen Zwecke dienen, und insbesondere das Geld, wie wir später genauer festzustellen haben. Alle anderen Dinge sind derart, daß der Gebrauch zwar vom Verbrauche geschieden werden kann[4], daß er aber auch tausendmal damit zusammenfällt[5]. So kann man Holz zum Bauen, Kartoffeln zur Saat verwenden. Noch öfter aber gebraucht man das Holz zur Feuerung und die Kartoffeln zur Nahrung. Im letztern Falle trifft ebenfalls Gebrauch und Verbrauch zusammen. Im erstern aber ist der Gebrauch vom Verbrauche geschieden. Und hier muß nun auch der Werth, den die Sache im Gebrauche an-

---

ταί τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν (Metaphys. 8, 8, 9). Und vom Gelde sagt er: Χρῆσις δ'εἶναι δοκεῖ χρημάτων δαπάνη καὶ δόσις (Ethic. 4, 1, 7).

[1] Res quarum usus est ipsarum rerum consumptio. Thomas 2. 2. q. 78. a. 1; a. 2 ad 2; a. 3.

[2] Dig. 12, 1. l. 2. § 1. Daher der Ausdruck Quantitätssache. Uebrigens fällt dieser Ausdruck und der noch häufigere (von Zasius erfundene?) Ausdruck: vertretbare Sachen, res fungibiles, wenn auch factisch meistens, so doch begrifflich nicht ganz mit dem Ausdrucke Verbrauchssache zusammen.

[3] Quae ipso usu consumuntur (Dig. 7, 5. tit. Inst. 2, 4, 2), quae sunt in abusu, quae in abusu consistunt (Dig. 7, 5. l. 5. § 2).

[4] Quorum usus non est ipsa rei consumptio (Thomas 2. 2. q. 78. a. 1; a. 3). Cf. Dig. 7, 5. l. 6; 7, 8. l. 14. § 1; 7, 1. l. 42.

[5] Und hier muß man wohl beachten, daß viele Dinge zwar ihrer Natur nach einen besondern Gebrauchswerth haben, aber doch für viele Menschen nur Verbrauchswerth bieten. Ein Klavier, das ein Bauer im Glückshafen gewinnt, hat für ihn nur Verbrauchswerth, für einen Klavierlehrer aber Gebrauchswerth.

nimmt, von dem Werthe, den sie für den Verbrauch hat, wohl unterschieden werden. Der Werth, den sie für den Verbrauch hat, ist der Grundwerth, der Werth, den sie in sich enthält, den sie, wie wir eben sagten, aufgezehrt hat, der Entstehungs-, der Erstehungs-, der Naturwerth. Der Werth aber, den sie durch den Gebrauch ohne Verbrauch annimmt, ist ein Ueberwerth, der Mach-, Geschäfts- oder Verarbeitungswerth. Da die gesammte Lehre vom Umsatze und vom Verkehre sowohl in der Theologie wie in der Jurisprudenz immer wieder auf diese Ausdrücke zurückkehrt, so wollen wir, um aller Zweideutigkeit auszuweichen, den Werth in der ersten Bedeutung, den Grundwerth oder Naturalwerth, regelmäßig nur Verbrauchswerth, und den Werth in der zweiten Bedeutung, den Geschäftswerth, immer Gebrauchswerth nennen.

Es versteht sich von selber, daß jene Dinge, welche keinen vom Verbrauche gesonderten Gebrauch zulassen, auch nicht einen doppelten Werth, sondern bloß den Verbrauchswerth haben. Ebenso bedarf es keiner besondern Erklärung darüber, daß eine und dieselbe Sache in verschiedener Beziehung verschiedenen Werth haben kann. Für den Gerber hat die rohe Haut Verbrauchswerth, die zu Leder verarbeitete Haut Gebrauchswerth. Das nämliche bereits gegerbte Leder hat aber für den Buchbinder oder Schuhmacher die Bedeutung von Verbrauchswerth und nimmt Gebrauchswerth für sie erst an durch die Verarbeitung in ihrem Geschäfte zum Einbande oder zum Stiefel. Der Einwand also, daß es überhaupt keinen reinen Naturalwerth gebe, sondern daß jeder Werth selber schon wieder Gebrauchswerth in sich schließt, ist zwar richtig, ändert aber gleichwohl nichts an der Richtigkeit der Unterscheidung. Denn daß ein Werth nach einer andern Seite hin Gebrauchswerth ist, hindert nicht im mindesten, daß er auf einer neuen Stufe einem höhern Gebrauchswerthe als selbständige feste Unterlage, also als Verbrauchswerth, vorausgesetzt werden kann. So

wird im zusammengesetzten Schlußverfahren der Schlußsatz des ersten Schlusses Vordersatz des zweiten Schlusses. So ist der Hauptmann dem Gemeinen als Vorgesetzter übergeordnet, dem Obersten aber als Untergebener untergeordnet.

11. Nun aber erhebt sich die Frage, wie aus dem Verbrauchswerthe ein Gebrauchswerth entsteht. Diese Frage hat natürlich nicht den Sinn, als ob man aus einem Gute, nachdem man es verbraucht hat, noch einen Gebrauchswerth herausschlagen könnte. Das ist ja eben das Unrecht, dessen sich der Geldwucher schuldig macht. Ihre Bedeutung ist vielmehr diese: Welcher Ursache ist es zuzuschreiben, daß ein Gut höhern Werth erlangt, wenn man es gebraucht, als es haben würde, wenn man es verbrauchte? Das führt uns auf die große Streitfrage von der Productivität, das heißt, von der Entstehung des Gebrauchswerthes, oder wie man kurzweg oft sagt, von der Werthbildung [1].

Ehe wir an die Beantwortung gehen, ist es zweckdienlich, den Ausdruck Productivität oder Fruchtbarkeit oder Ertrag selber erst genau zu bestimmen. Die Mangelhaftigkeit unserer Sprachen hat es gerade in diesem Stücke zu verantworten, daß so viel Unklarheit und Widerspruch die Lösung der Schwierigkeit gehindert hat. Wir gebrauchen immer ein und dasselbe Wort und übersehen darob ganz, wie verschieden die Bedeutung ist, in der wir es anwenden. So fragt der eine, ob die Natur productiv, und der andere, ob die Arbeit fruchtbar sei. Der erstere bejaht seine Frage ebenso entschieden, als er die andere verneint, und der zweite macht es seinerseits bei der seinigen gerade so. Und keiner sieht, daß der Gegner so gut recht hat als er. Denn der erstere faßt, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, das Wort productiv im Sinne von er-

[1] Es sei hier einmal für immer bemerkt, daß in der Verbindung Werthbildung der Begriff Werth der Natur der Sache nach nur die Bedeutung von Gebrauchswerth haben kann.

tragsfähig oder productibel. Und der zweite versteht fruchtbar von der wirklichen, thatsächlichen Fruchtbarkeit, also im Sinne von fruchtbringend oder fruchttragend. Es würden deshalb zahllose Mißverständnisse vermieden und leere Streitigkeiten erspart, wenn man stets genau zwischen productibel und productiv oder zwischen ertragsfähig und fruchttragend unterschiede. Wir nehmen hier den Begriff Fruchtbarkeit gleichbedeutend mit Ertragsfähigkeit und stellen ihn als Gegensatz zum Ertrag, dem Abwerfen eines thatsächlichen Gewinnes hin. Demgemäß ist Fruchtbarkeit, Productibilität oder Ertragsfähigkeit die Fähigkeit eines Gutes, Gebrauchswerthe zu liefern, und Ertrag oder Productivität der thatsächliche, wirkliche Gebrauchswerth, den man von einem Gute zieht.

Die Frage, ob ein Gut fruchtbar, productibel, ertragsfähig ist, bedeutet also: Ist dieses Gut derart, daß es die Möglichkeit gewährt, eine Frucht von ihm zu gebrauchen, ohne es selber zu zerstören? Mit anderen Worten: Kann man an diesem Gute die Frucht vom Stamme trennen, so daß das Gut nach der Aneignung der Frucht in seiner Wesenheit noch Eigenthum des bisherigen Besitzers bleibt, dieser also das Gut als solches und die Frucht als solche getrennt und gleichzeitig nebeneinander zu eigen haben kann, wie etwa die Frucht des Baumes oder des Feldes und Feld oder Baum selber? Wie man sieht, heißt das ebenso viel als der mehr juridisch klingende Ausdruck: Fruchtbarkeit eines Gutes ist die Fähigkeit, einen Gebrauchswerth zu liefern, der nicht sein Verbrauchswerth ist, oder die Eigenschaft, einen Gebrauch möglich zu machen, durch den nicht das Gut als solches verbraucht wird, das heißt, für den Gebrauchenden als Preis des Gebrauches verlustig geht oder aufhört, sein Eigenthum zu sein. Fruchtbarkeit oder Productibilität ist also die Fähigkeit, Gegenstand eines Nutznießungsrechtes zu werden, kurz, die Nießbrauchsfähigkeit, die Nutznießungsfähigkeit, die Fähigkeit des vollen Gebrauches. Denn der volle

Gebrauch, Nutzbrauch oder Nießbrauch, ususfructus, unterscheidet sich vom einfachen Gebrauche oder der bloßen Benützung, dem nudus usus, dadurch, daß dieser nur das Innehaben der Sache ohne die von ihr getrennte Frucht, höchstens die Deckung der eigenen Nothdurft ermöglicht [1], indes jener den Gebrauch und Genuß des gesammten Ertrages gestattet, so aber, daß die Sache selber unverbraucht und unversehrt daneben bestehen bleibt [2]. Das Nutznießungsrecht ist also mehr als die einfache Benützung, und diese weniger als jenes [3]. Es kann das Benützungsrecht ohne das Nutznießungsrecht und die Fähigkeit der einfachen Benützung ohne die Nießbrauchfähigkeit bestehen, aber nicht umgekehrt. Im Nutznießungsrechte ist das Benützungsrecht, in der Nießbrauchfähigkeit die einfache Ausnützungsfähigkeit miteingeschlossen. Wo aber nur die einfache Benützungsfähigkeit vorliegt, da ist die Nießbrauchfähigkeit ausgeschlossen [4]. Daraus folgt, daß nicht jede Benützung eines Gutes der volle Gebrauch davon ist. Letzterer, das heißt die Nutznießung oder der Nießbrauch, ist nur dort möglich, wo die Frucht vom Gute getrennt, die Benützung vom Besitze gesondert, der Gebrauch vom Verbrauche der Sache selber verschieden ist [5]. Und nur ein solches Gut, das eine von dem Stamme oder dem Wesen gesonderte Frucht bietet, ist fruchtbringend. Wo dagegen die ganze Frucht die Sache selber ist und die Aneignung der Frucht einer Aufhebung der Sache selber gleichkommt, redet niemand von Productivität im eigentlichen Sinne. Darum ist es richtig, was wir oben behaupteten, daß Ertragsfähigkeit oder Productibilität die Fähigkeit eines Gutes ist, Nießbrauch oder Nutznießung, das heißt, vollen Gebrauch zu gewähren.

---

[1] Inst. 2, 5, 1. Dig. 7, 8. l. 1. § 1.
[2] Dig. 7, 1. l. 1. Inst. 2, 4.
[3] Inst. 2, 5, 1. Dig. 7, 8. l. 10. § 4.
[4] Dig. 7, 8. l. 14. § 1. Vangerow, Pandekten (6) I, 850 ff.
[5] Inst. 2, 4, 1. Cf. Dig. 22, 1. l. 19.

Vielleicht ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß Fruchtbarkeit hier nur im wirthschaftlichen Sinne zu nehmen ist. Diese ist aber von physischer Fruchtbarkeit wohl zu unterscheiden. Denn wenn ein Acker nur die einfache Frucht trägt, so war dennoch das ganze Geschäft unproductiv. Man sieht hieraus, wie man sich hüten muß, landwirthschaftliche Vorstellungen als solche mit den wirthschaftlichen zu vermengen, was doch so oft zum Schaden der Klarheit in nationalökonomischen Fragen geschieht.

Da nun aber nur der volle Gebrauch oder der Nießbrauch im eigentlichen Sinne des Wortes Gebrauch ist, die bloße Benützung aber von der Verbrauchung des Gutes selber nicht getrennt werden kann, so ergibt sich, daß Benützung, die zugleich Verbrauch ist, wirthschaftlich mit Verbrauchswerth und Unproductivität gleichbedeutend ist, während ein vom Verbrauche gesonderter Gebrauch, also Gebrauch im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes, oder Nießbrauch, Nutznießung, Nutzbrauch, vom wirthschaftlichen Standpunkte aus betrachtet, mit Productivität und Gebrauchswerth auf derselben Stufe steht.

12. Nunmehr ist die Frage nach dem Grunde der Productivität leicht zu beantworten. Ihr Sinn ist also der: Welcher Ursache ist es zuzuschreiben, daß ein Gut Ertrag liefert, daß sich thatsächlich Gebrauchswerthe bilden?

Nach Quesnay ist lediglich die Natur, eigentlich der Grundbesitz, der Grund aller Productivität. Die Erzeugerin und Mutter aller Dinge, sagte er, sei die Natur; Arbeit sei durchaus unfruchtbar. Glücklich der Reiche, dem die Natur eine zärtliche Mutter, eine dienstbereite Amme ist! Den Arbeiter könne man wohl bedauern, daß ihm die Natur eine Stiefmutter geworden sei, daß er vergeblich an ihrer Brust Nahrung suche wie das Kind an der kalten Brust der Amme, die längst erstorben sei; indes man müsse das eben als Thatsache hinnehmen. Gegen die Natur lasse sich nichts machen. Wir müssen

ja alle nach der Natur leben. So ungefähr dieses System, welches hiervon den Namen Physiokratismus erhalten hat. Für den Leibarzt Ludwig XV., den Zeitgenossen von Voltaire und Rousseau, von Helvetius und La Mettrie, mochte diese Ansicht ganz naturgemäß erscheinen. Heute ist eine Widerlegung von Ueberfluß geworden.

Wie aber ein Extrem jedesmal ein anderes hervorruft, so ging es auch diesmal. In seiner Einseitigkeit ist der Physiokratismus ganz naturnothwendig die Veranlassung für das ebenso einseitige Industrialsystem. Dieselbe Gesellschaft, welche den Naturalismus auf die Spitze trieb, zog die Geister groß, welche mit Absicht und Bewußtsein alle Natur verläugneten und dafür den Menschen als den ausschließlichen unumschränkten Herrn der Welt verkündigten, der sich allein alles verdanke, was er hat und ist, ohne irgend einer Macht außer sich für irgend etwas verbunden zu sein. So war es kein Zufall, sondern es ist auch ein Fingerzeig für die Philosophie der Geschichte, daß gerade zur Vorfeier des großen Umsturzes jenes System auftrat, das seitdem im Zeitalter der Revolution so großen Erfolg gehabt hat und noch hat, der Industrialismus. Adam Smith zwar, sein Vater, hat im Grunde den Einfluß der natürlichen Ursachen auf die Mehrung dessen, was er Nationalreichthum nannte, mehr nur in den Hintergrund gedrängt als ganz geläugnet. Er selber war ein zu bedeutender Geist, als daß er sich eine solche Halbheit hätte hingehen lassen. Unseres Wissens wenigstens gibt er nirgends die Arbeit für die einzige und erschöpfende Quelle des Werthes aus. Er nennt sie bloß das einzig allgemeine und einzig genaue Maß des Werthes [1]. Aber seine Nachtreter hatten nicht seinen Geist und machten aus seiner Uebertreibung der Arbeit eine vollendete

---

[1] Adam Smith, Inquiry into the wealth of nations 1, 5 (Rogers 1869. I, 38; cf. I, 34. 197).

Verkehrtheit. Bis zu welchem Grade das die Socialisten thun, haben wir früher schon betrachtet. Ihnen ist Arbeit die Quelle aller Werthbildung und aller Fruchtbarkeit, kurz, die eine und volle Ursache aller Gebrauchswerthe. Merkwürdig ist, daß man sich in diesem Stücke mitunter sogar auf die Scholastiker beruft, die man doch sonst so geringschätzig als möglich behandelt. Nun ist es freilich wahr, daß diese die Arbeit hoch schätzen. Aber daß sie die Arbeit allein als Ursache aller Productivität betrachten, ist durchaus unrichtig [1]. Sie lehren ausdrücklich das gerade Gegentheil davon [2]. Allerdings unterscheiden einige von ihnen außer jenen Früchten, welche theils die Natur allein, theils die Arbeit in Verbindung mit der Natur hervorbringt, solche, welche der Arbeit allein ihre Entstehung verdanken [3]. Da aber diese eine seltene Ausnahme bilden, so begnügen sich andere damit, nur zwei Arten von Früchten der Production festzustellen, solche, bei denen die Natur, und solche, bei denen die Arbeit einen größern Einfluß übt [4].

Das ist also jeder Art von Werthbildung gemein, daß Natur und menschliche Thätigkeit beiderseits ihren Antheil daran haben, wenn auch in verschiedener Weise [5]. In jedem Gebrauchs-

[1] Thomas (3. d. 37. q. 1. a. 6 ad 4) sagt nur, daß der, welcher durch das Darlehen Eigenthümer der entlehnten Summe geworden ist, natürlich durch seine Arbeit, da er Kapitalist und Arbeiter zugleich ist, für sich gewinnt. Er handelt also von der rechtlichen, nicht von der wirthschaftlichen Frage. Vgl. unten Nr. 39.

[2] Bañes 2. 2. q. 77. a. 2 ad 1: circa secundum. Billuart, De contract. d. 5. a. 2. prob. 2. Azor, Instit. III. l. 10. de camb. c. 4. q. 4.

[3] Sylvester, v. fructus 1. Fumus, Armilla, v. fructus 1. Billuart, De jure d. 8. a. 9. not. 2. Pichler, Jus can. 2, 12, 5.

[4] Laymann, Theol. mor. l. 3. tr. 2. c. 3, 2. Lessius, J. et j. l. 2. c. 12, 110. Cf. Zoesius, Comm. in Dig. 41, 1, 62; 22, 1, 40.

[5] Antonin. II. t. 1. c. 7. § 16. Cf. Chrysost., In Genes. hom. 41, 1. Basil., In ps. 32. n. 9. Ambros., In Luc. l. 5 (Paris. 1603. III, 90. c). Leo XIII. (Oben 13, 10, S. 333.)

werthe steckt nicht bloß ein Naturalwerth, sondern auch ein Arbeitswerth. Demnach muß der Verbrauchswerth immer mehr sein als der bloße Gebrauchswerth, selbst bei sogenannten natürlichen Früchten, die wenigstens die Arbeit des Gewinnens und Aneignens erfordern, insbesondere bei industriellen oder künstlichen. Darum allein schon kann das Geld, in das ja keinerlei Arbeit gesteckt ist, keinen Gebrauchswerth haben. Stehende Mühle mahlt kein Mehl[1], sagt der praktische Holländer. Auch unser Volk, das es wissen kann, hat das Sprüchlein: Ungebauter Acker trägt selten gut Korn[2]. Es glaubt also durchaus an keinen Gebrauchswerth selbst fruchtfähiger Güter ohne Zusatz von Arbeit. Nur aus der Einigung beider erwartet es Ertrag, wie der Sicilianer spricht: Die Erde sagt: Gib mir, auf daß ich dir etwas gebe[3]. Darum pflegten unsere Vorfahren, klüger als alle Physiokraten und Industrialisten zusammen, ihre Kinder mit dem Sprüchlein abzurichten: Es gibt kein Brod, das man findet, sondern nur eines, das man gewinnt[4]. Und täuscht uns nicht alles, so brachten sie es damit weiter als wir, die wir in unserem stolzen Glauben, andere Wege der Werthbildung entdeckt zu haben, das Brodland verloren, das Hungern aber gründlich gelernt haben.

Aber alle Arbeit des Menschen, die nicht auf fruchtfähigen Boden fällt, ist vergeblich. Fruchtbarkeit setzt Fruchtfähigkeit, Productivität Productibilität voraus. Die Arbeit des Menschen ist nicht selbstschöpferisch. Wo die Kraft zum Ertrage nicht bereits in der Natur liegt, ist die Arbeit gerade so fruchtlos, als wenn man aus Steinen Wein oder Oel pressen wollte. Der ganze Werth der Arbeit liegt also darin, daß sie von dem fraglichen Gute den Gebrauch macht, zu dem es von

---

[1] Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon III, 754, Nr. 71.

[2] Düringsfeld, Sprichw. der german. und roman. Sprachen I, 5, Nr. 8.

[3] Ebenda II, 373, Nr. 652. [4] Ebenda I, 321, Nr. 618.

Natur aus bestimmt oder doch fähig ist. Das ist der Grund, warum auch eine rein geistige Arbeit doch greifbaren Ertrag liefern kann, und oft größeren als die körperliche Thätigkeit. Denn es kann sein, daß es nur auf die Erforschung und Erkenntniß der Umstände, des Ortes, der Mittel ankommt, unter denen sich die natürliche Fruchtfähigkeit in wirkliche Fruchtbarkeit verwandelt, oder auf die Versetzung eines Gegenstandes von einem Orte oder aus Verhältnissen, wo er unnütz ist, dorthin, wo sich dann von selber der Nutzen aus ihm ergibt.

Ohne den Menschen also kein Ertrag, aber auch nicht ohne die Natur. Schaffen kann der Mensch nicht. Er kann nur benützen, was in der Natur liegt [1]. Was dort productibel war, das wird durch ihn productiv. So steht die Natur zwar unter dem Menschen, gleichwohl aber hängt er durchaus von ihr ab. Beide sind aufeinander angewiesen. Beide sind gemeinsam thätig bei jeder Werthbildung, und zwar so einträchtig und ungeschieden, daß es unmöglich ist, zwischen ihrem beiderseitigen Antheil eine Trennung vorzunehmen [2].

13. Wir mußten diese allgemeinen Grundsätze vorausschicken, um die Anschauungsweise zu erklären, auf der die alte Lehre von Zins und Wucher beruht.

Indem wir an ihre Darstellung selber gehen, erklären wir, daß es uns nicht einfällt, einen Machtspruch darüber zu thun, ob die Anwendung der kirchlichen Dogmen auf die heutigen Verhältnisse gerade so gemacht werden müsse, wie wir es thun, und daß es uns ferne liegt, andere, die es auf andere Weise versuchen, anzuklagen oder gar anzugreifen. Wir maßen uns so wenig eine entscheidende Stimme an, wie wir anderer Meinung und Gewissen beunruhigen wollen. Mögen alle, die anders denken, ebenso auftreten wie wir, dann kann es nicht

---

[1] Sehr gut Arnold, Cultur und Recht der Römer 190 f.

[2] Aristot., Phys. 7, 2, 5.

fehlen, daß der Friede gewahrt bleibt und die Wahrheit sich Bahn bricht. In diesem einzigen Stücke wünschen wir alle zu Gesinnungsgenossen zu haben.

Eines glauben wir jedoch mit aller Sicherheit aussprechen zu dürfen, dies nämlich, daß die ganze Vergangenheit ihre Lehre vom Zins als ein Dogma sowohl der Offenbarung als des Naturrechtes und als eine gemeinsame Grundbestimmung aller Rechte betrachtete. So hat schon Clemens V. auf dem allgemeinen Concil von Vienne erklärt [1]. Benedikt XIV. sagt unumwunden, daß nach jedem Rechte, nach dem Naturrechte, dem göttlichen und kirchlichen Rechte, nach der beharrlichen, einstimmigen und entschiedenen Lehre aller Concilien, Väter und Theologen darüber jeder Zweifel ausgeschlossen sei [2], und daß jeder, der hierin widerspreche, nicht bloß der göttlichen Offenbarung, sondern auch der gemeinsamen Ansicht der Menschheit und der natürlichen Vernunft widerspreche [3].

So ist es vor allem die ausdrückliche Lehre der Heiligen Schrift, sowohl des Alten [4] als des Neuen Testamentes [5], daß für das Gelddarlehen als solches, das heißt, sowohl für den dargeliehenen Gegenstand, das Geld, als auch für den Act des Darleihens, bloß um des Leihens willen, kein Zusatz gefordert werden dürfe. Zwar hat es immer derer gegeben, welche in den fraglichen Stellen diesen Inhalt nicht finden zu sollen glaubten. Die Kirche aber hat ausdrücklich entschieden [6],

---

[1] Clemens V., Approb. Conc. Vienn. (C. ex gravi, § 2. Clem. 5, 5): decern[illegible]niendum.

[2] Bened. XIV., Syn. Dioec. 10, 4, 2.

[3] Id., Constit. Vix pervenit. 5° (Constit. sel. Romae 1766. I, 218. Denzinger, Enchirid. 1322).

[4] Exod. 22, 25. Lev. 25, 36. Deut. 23, 19. 2 Esd. 5, 7. Psalm 14, 5. Jerem. 15, 10. Ezech. 18, 8. 13; 22, 12.

[5] Luc. 6, 34. 35.

[6] Alexander III., In Conc. Later. III. c. 25 (C. quia 3. X. 5, 19; C. super 4. X. 5, 19). Urban. III., C. consuluit 10.

daß gerade jenes Wort im Evangelium, dessen Deutung am meisten angefochten wird, im angegebenen Sinne erklärt werden müsse, und daß jede abweichende Auslegung als ein Angriff auf den Glauben und auf die Unfehlbarkeit der Kirche zu betrachten sei [1].

Die kirchliche Gesetzgebung auf den Concilien und von seiten der Päpste ist in diesem Stücke zu allen Zeiten gleich geblieben und hat sich durch keine Unbeliebtheit und durch keinerlei Scheingründe je irre machen lassen [2].

Die Väter [3] sind nach dem Ausdrucke Benedikts XIV. einstimmig, absolut und ohne jede Einschränkung der alten Lehre der Offenbarung treu geblieben [4]. Zwar ist manchmal der Versuch gemacht worden zu behaupten, sie hätten nur die besonderen Zustände im niedergehenden Alterthum vor Augen gehabt, wo der Wucher eine wirklich menschenfresserische Härte angenommen hatte. Indes diese Erklärung ist nach den Worten desselben Papstes unhaltbar [5]. Daraus, daß der eine oder der andere unter den Vätern im praktischen Leben aus Nächstenliebe einen Wucherhandel in Güte zu schlichten und wenigstens

---

X. 5, 19. Benedict. XIV., Syn. Dioec. 10, 4, 5. Mehr bei Denzinger, Enchiridion 307.

[1] Bened. XIV., Syn. dioec. 10, 4, 6.

[2] Conc. Nicaen. I, 17 (c. 2. d. 47; c. 8. c. 14. q. 4). Leo Magnus (c. 7. c. 14. q. 4). Alex. III., Urban. III., Innoc. III., Gregor. IX. (alle in X. 5, 19). Gregor. X., In Conc. Lugdun. II. (c. 1. 2. VI. 5, 5). Clemens V. in Conc. Vienn. (l. c.). Conc. Illib. 20. Conc. [illegible] 5 u. a. m. Siehe [illegible] Sammlung bei Raymund. a Pennaforte, Summa 2, [illegible]

[3] Tertull., Adv. Marc. 4, 17. Lactant., Instit. 6, 18; Epitome 64. Cyprian, De lapsis (6) 4. Ambros., De Tob. 14 (c. 3. c. 14. q. 3); De bono mortis 12 (c. 10. c. 14. q. 4). Augustin., Ep. 135, 25 (c. 11. c. 14. q. 4); In Psalm. 36, 3, 6. Hieron., In Ezech. 18, 13 (c. 2. c. 14. q. 3). Basil., Homil. in ps. 14. Gregor. Mag., Ep. 9, 48.

[4] Bened., Syn. dioec. 10, 4, 4. [5] Ibid. 10, 4, 7.

die maßlosesten Forderungen auf ein erschwingliches Maß herabzustimmen suchte [1], kann man wohl nicht im Ernste die Folgerung ziehen, daß er theoretisch den Wucher gebilligt haben solle. Mit demselben Rechte könnte man zuletzt auch den armen Schlucker zu einem Vertheidiger der Wucherlehre stempeln, der in der Noth zum Wucherer geht und von ihm Geld gegen Wucherzins leiht, das er von ehrlichen Leuten zu billigen Bedingungen nicht zu erhalten weiß.

Dem Gesagten zufolge kann es also keinem Zweifel unterliegen, daß nach der Ueberzeugung der Kirche ihre Lehre über Darlehen und Zins nicht von ihr eingeführt, sondern unmittelbar göttlichen Rechtes [2], und daß deren Verwerfung die Verläugnung eines christlichen Glaubenssatzes ist [3]. Sie hat auch ausdrücklich erklärt, daß sie, selbst wenn sie wollte, dieses Dogma nicht ändern oder abschaffen, und daß sie nicht von seiner bindenden Kraft dispensiren [4] könnte, weil sie über die göttliche Wahrheit keine Gewalt hat.

Nichtsdestoweniger berufen sich die Scholastiker, wie einem jeden auffallen wird, in dieser Frage mit Vorliebe weit mehr auf das Naturrecht als auf die Offenbarung [5] und behandeln diesen Satz nicht bloß als Dogma der Offenbarung, sondern

---

[1] Apollinaris Sidon., Epist. 4, 24.

[2] Sehr entschieden Bened. XIV., Syn. dioec. 10, 4, 2. Am besten darüber Gregor. a Valentia, Comm. theol. III. d. 5. q. 21, p. 1. § 2. Cf. Viguerius, Inst. c. 5. § 3, 14. Navarrus, Enchir. 17, 207. Estius, Comm. in sent. 3. d. 37. § 26. Sylvius 2. 2. q. 78. a. 1. Schmalzgrueber, Jus can. 5, 19, 6 sqq.

[3] Lugo, De jure d. 25, 2, 8. Lessius, J. et j. l. 2. c. 29, 23. Platel, Synopsis III. n. 626.

[4] Alexander III., C. super eo. 4. X. 5, 19 (Denzinger, Enchirid. 307). Antonin. II. t. 1. c. 7. § 2. Schmalzgrueber 5, 19, 11 sqq.

[5] Thomas 2. 2. q. 78. a. 1.

auch als Dogma des Naturgesetzes[1]. Die Gründe, welche dies rechtfertigen, werden wir alsbald zu untersuchen haben.

Merkwürdigerweise steht in diesem Stücke das römische Recht, unter dessen Herrschaft der Wucher so gewaltige Verheerungen angerichtet hat, grundsätzlich ganz und gar auf dem Standpunkte des Naturrechtes[2]. Ursprünglich legte denn auch bei den Römern das Gelddarlehen selbst in der Praxis keine weitere Verpflichtung auf als die Rückgabe des Empfangenen[3]. Das änderte sich später freilich gründlich. Aber die Grundanschauung des Naturrechtes blieb trotzdem fortbestehen, wie nunmehr auch von den Romanisten allenthalben mehr und mehr zugegeben wird[4]. So sehr sie auch das Zinsnehmen vom Gelddarlehen als eine durchaus gesetzliche Sache vertheidigen, so geben sie doch so viel zu, daß es außerhalb der Natur des Darlehensvertrages an sich liegt[5], daß sich also die Zinsverbindlichkeit dabei durchaus nicht von selber versteht[6], daß diese kein Bestandtheil der mit dem Darlehen als solchem übernommenen Verpflichtungen ist, sondern nur durch eine neue Stipu-

---

[1] Bened. XIV., Syn. dioec. 10, 4, 2. Soto, De just. et jure l. 6. q. 1. a. 1. Salmantic., Mor. tr. 14. c. 3, p. 3. Billuart, De contract. d. 4. a. 3, 3. Sylvius 2. 2. q. 78. a. 1. Schmalzgrueber 5, 19, 9. Bañes 2. 2. q. 78. a. 1. d. 1. concl. 2. Sporer, Decalog. tr. 6. c. 4, 112. Alfonsus, De contract. 759.

[2] Dig. 2, 14. l. 17; 12, 1. l. 11. § 1; 19, 5. l. 24; 50, 16. l. 121. Cod. 4, 32. l. 3. Cf. Dig. 14, 6. l. 1. pr.

[3] Nonius Marcellus bei Pauly, Real-Encykl. des class. Alterthums III, 447. Scheurl, Institutionen (8) 255.

[4] Rein, Privatrecht und Civilproceß der Römer 625. Walter, Geschichte des römischen Rechtes (3) II, 239.

[5] Dernburg, Pandekten (2) II, 231. Göschen, Vorlesungen über das Civilrecht II, II, 289. Sohm, Institutionen (4) 274. Baron, Pandekten (7) 72. 470.

[6] Windscheid, Pandekten (7) II, 366. Sintenis, Civilrecht (3) II, 93. 96. 519. Mühlenbruch, Pandekten (2) II, 374.

lation von außen her hinzugefügt wird [1], und daß ein Darlehensvertrag, der ohne eine derartige Ausbedingung abgeschlossen ist, als unentgeltlich angesehen werden muß [2].

Vom germanischen Rechte zu sprechen, ist ohnehin kaum nöthig. Die Deutschen hatten von Anfang an den Zinswucher nicht [3]. Nach der Annahme des Christenthums blieben sie natürlich um so treuer bei der Beobachtung des Naturgesetzes, das sie in diesem Stücke nie verlassen hatten [4]. Im französischen Rechte hatte das Verbot des Zinses vom Darlehen noch größeres Gewicht als in Deutschland, da es in Frankreich bis zum Jahre 1789 sogar als Landesgesetz ausgesprochen war [5].

Erst mit dem Ausbruche der großen Revolution im Denken und im Glauben zeigt sich ein Irrewerden an der bisher so unerschütterlich festgehaltenen und klar aufgefaßten Wahrheit. Gerade bei Beginn der Reformation tritt in ihrem Heimatlande auch in diesem Stücke der Abfall von der uralten Wahrheit und Ueberlieferung zuerst ans Tageslicht [6]. In dem heftigen literarischen Streite der beiden sächsischen Linien um die Münzordnung vertritt Herzog Georg, der Hort des alten christlichen Glaubens und deutschen Lebens, in den „Gemeinen Stymmen von der Müntze" noch im Jahre 1532 den alten Standpunkt des Glaubens und des Rechtes, und das mit einer

---

[1] Sohm, Institut. (4) 274. 279. Arndts, Pandekten (7) 493. Weiske, Rechtslex. XV, 390 f. Scheurl, Institut. (8) 255.

[2] Thibaut, Pandekten (7) II, 295.

[3] Tacitus, Germania 26.

[4] Schwabenspiegel § 361. Landfriede von 1235, c. 7 (Zöpfl, Alterth. des deutschen Reiches und Rechtes III, 398). Phillips, Deutsches Privatrecht (3) I, 539. Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichwörter 268 (6, 260—262).

[5] Warnkönig und Stein, Franz. Staats- und Rechtsgesch. II, 526. Chéruel, Dict. des Institut. de la France II, 1014.

[6] Endemann, Studien der romanisch-canonistischen Wirthschafts- und Rechtslehre I, 42—70.

solchen Gründlichkeit, daß selbst heute Roscher seine Achtung davor nicht verhehlen kann. Die Ernestinische Münzpolitik dagegen ist bereits an den alten Grundsätzen, wie sie die Albertinische Münzordnung noch festhält, irre geworden, damit aber auch in eine solche Verwirrung der Begriffe gerathen, daß sich derselbe Gelehrte über ihre Verworrenheit und Sophisterei nicht genug verwundern kann [1]. Die nämliche Verworrenheit fällt selbst den Vertheidigern der Reformation an Luther, Melanchthon und Zwingli auf [2]. Der Hauptsache nach bleiben sie noch bei der alten Lehre. Aber da sie gerne alles geändert hätten, was an die Vergangenheit erinnerte, so können sie trotz ihres Eiferns gegen die Wucherer nicht verhehlen, daß sie gar nicht abgeneigt wären, die alte Lehre vom Wucher preiszugeben. Zudem hatten sie alle Fundamente des Glaubens erschüttert, und da sie das, was sie nach ihrem Gutdünken von seinen Wahrheiten noch zurückbehielten, auf keinen Fall mit den Gründen erklären und vertheidigen wollten, welche bisher zum Glauben geführt hatten, so war ihre Stellung auch in dieser Frage völlig haltlos und schwankend geworden. Ueber solche Halbheiten und Inconsequenzen war Calvin hinweg. Er brach zuerst mit Natur und Dogma gründlich, hier so gut wie überall. Er ist der Vater des modernen eisernen Wuchersystems [3]. Sein Glaubensjünger Salmasius endlich brachte diese neue Lehre in ein System und vollendete so das Werk des Abfalles vom Geiste der christlichen und des Verfalles der natürlichen Gesellschaft.

14. Beinahe vier Jahrhunderte hat die Gesellschaft die Folgen dieses Bruches mit Naturrecht und Moral und Glauben

---

[1] Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik in Deutschl. 103. 106. 111.

[2] Ebenda 75; vgl. 63 ff. 72 f. Jacobson in Herzogs Real-Encykl. für protest. Theol. (1) XVIII, 273 f.

[3] Jacobson a. a. O. XVIII, 274. Endemann, Studien I, 41. Funk, Zins und Wucher 108 ff. Knies, Geld und Credit II, I, 335.

ausgehalten. Aber nunmehr, versichern uns alle, sind die dadurch geschaffenen Zustände nicht länger mehr zu ertragen. Vielleicht ist also endlich der Zeitpunkt gekommen, wo man auch für die Wahrheit wieder auf empfänglichere Herzen rechnen darf. In dieser Hoffnung wollen wir versuchen, die alte Lehre der Offenbarung und des Naturrechtes näher zu entwickeln. Wir reden ja doch, so setzen wir voraus, zu Männern, denen es von ganzem Herzen darum zu thun ist, die Wahrheit zu finden und den Völkern zu helfen. Wenn wir uns aber nur erst einmal mit Menschenfreunden zusammengefunden haben, die nicht vor lauter Furcht, am Ende gar noch der Scholastik in die Hände zu fallen, jeder logischen Schärfe und jeder juridischen Genauigkeit aus dem Wege gehen, so hoffen wir, daß eine Verständigung nicht unmöglich sein soll. Gebe Gott, daß wir wenigstens von dieser Lehre zum Schlusse sagen können: Eine Leuchte, geringschätzig behandelt von den Reichen, aber aufbewahrt bis zur geeigneten Zeit! [1]

Die ganze Frage hat zwei Seiten, eine wirthschaftliche und eine moralische.

Die wirthschaftliche Seite der Zins- und Wucherfrage bezieht sich auf den Gegenstand der fraglichen Handlungen. Wir haben deshalb vorerst die beiden Begriffe Geld und Kapital zu untersuchen.

Die moralische, oder wenn man den Ausdruck vorzieht, die juridische Seite, betrifft die Natur der verschiedenen dabei eingegangenen Vertragsverhältnisse oder Obligationen. Wir werden dabei zwei weitere Begriffe zu erörtern haben, Darlehen und Kapitalgeschäft oder Kapitalanlage.

Wir beginnen mit der wirthschaftlichen Untersuchung.

15. Man rechnet es der neueren Nationalökonomie zum Lobe an, daß sie den grundwesentlichen Unterschied zwischen den

---

[1] Job 12, 5.

Begriffen Geld und Kapital so entschieden zu betonen angefangen hat. Man thut aber Hume und Adam Smith zu viel Ehre an, wenn man ihnen das Verdienst der Erfindung dieser Unterscheidung zurechnet. Hier trifft einmal wieder so recht das Sprichwort zu: Nichts ist so neu als das, was in Vergessenheit gerathen ist[1]. Das haben sich die englischen Denker auch nicht träumen lassen, daß sie hiermit nach langen Umwegen prüfend und tastend nur wieder dort angekommen waren, wo ihre Väter in der alten katholischen Zeit sicher und klarbewußt gestanden sind. Es macht einen fast erheiternden Eindruck, wenn Sismondi gegen die alten Theologen gerade bei dieser Gelegenheit donnert, wo er, ohne es zu ahnen, ihre Lehre wieder einführen möchte. Er ist freilich so aufrichtig, dabei zu gestehen, daß er sie nicht recht begriffen habe[2]. Hätte er sie begriffen oder genauer besehen, so würde er gefunden haben, wie sie richtig das ganze Gewicht in dieser Frage darauf legen[3], daß man zwischen Geld und Kapital genau zu unterscheiden wisse[4].

16. Was ist nun aber Geld? Unter den Nationalökonomen gibt es derer, die offen gestehen, daß die Antwort auf diese Frage beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten darbiete. Dasselbe Geständniß hat aber auch bereits die Scholastik abgelegt[5], ein Zeichen, daß sie sich ernstlich damit befaßt hat. Jedenfalls ist die Frage eine der schwierigsten unter allen, die

---

[1] Körte, Sprichwörter der Deutschen (2) 5694.

[2] Sismondi, Nouveaux principes d'écon. polit. II, 36.

[3] Soto, J. et j. l. 6. q. 1. a. 3. concl. 3. § totum ergo pendet

[4] Die Ausdrücke bei Soto sind: Pecunia secundum ejus communem usum (Geld als Geld) und pecunia ut negotiationis industriae subest oder auch negotiationi expositae (Kapital). Das römische Recht sagt für Kapital: pecuniae collocatae in sortem (Dig. 12, 1. l. 33).

[5] Soto, J. et j. l. 6. q. 11. a. 1.

wir hier zu behandeln haben, oder daß wir es besser sagen, fast die einzige, welche wirklich beträchtliche Schwierigkeiten bietet. Ist sie einmal gelöst, so haben die übrigen wenig mehr zu bedeuten.

In alten Zeiten ist das Wort Geld sehr häufig, auch in rechtlichem Sinne, von jeder Art des Besitzes gebraucht worden, also in der allgemeinen Bedeutung von Gut oder Eigenthum [1], zumal von liegendem Eigenthum [2]. Für uns hat es aber nunmehr eine Bedeutung besonderer und weit engerer Art, die ganz und gar mit der Ausbildung des gesellschaftlichen Verkehres selber zusammenhängt [3]. Je größere Ausdehnung dieser annahm, um so mehr ergab sich die Nothwendigkeit, den ursprünglich unmittelbaren oder nur durch Credit vermittelten Tauschhandel in einen Vermittelungshandel umzuschaffen. Dazu aber war ein Ersatz- oder Umsatzmittel, oder sagen wir lieber, ein Werthzeichen nothwendig, das allenthalben angenommen und ausgegeben wurde und darum an jedem beliebigen Punkte der Umsatzkette gegen Bedürfniß oder Waare, also gegen die Werthsache selber, ausgetauscht werden konnte. Somit war das Geld seiner ursprünglichen Bedeutung nach eine Anweisung auf Werthsachen bis zu einer gewissen Höhe des Betrages. Welcher Art diese Anweisung war, ist gleichgiltig. Wir haben in der That verschiedene Gestaltungen von

---

[1] Dig. 50, 16. l. 97. l. 178. l. 222. Aristot., Eth. 4, 1, 2. Augustin., Discipl. christ. 6 (c. 6. c. 1. q. 3). Thomas 2. 2. q. 78. a. 2; q. 100. a. 2; a. 5.

[2] Daher der Ausdruck reverti in casam et in pecuniam suam, aber auch pecunia viva (Du Cange v. pecunia. Gengler, Glossar zu den german. Rechtsdenkmälern 875. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte [1] III, 33. 35).

[3] Darüber vortrefflich Plato (Rep. 2, p. 369. d. sqq.), nach ihm Magna Moralia 1, 34, 10 sqq. Aristot., Eth. 5, 5 (8), 14 sqq.; Polit. 1, 3 (9), 13 sqq. Dig. 18, 1. l. 1. Aegid. a Columna, Reg. princip. 2, 3, 9. Sporer, Decalog. tr. 6. c. 5, 1.

Geld, Barren=, Leder=, Papier=, Muschelgeld, Thee, Pelzwerk, Bohnen, Salz, Vieh. Nur mußte es drei Bedingungen erfüllen: einmal, daß es überall als Hypothek für Geben und Empfangen anerkannt wurde, dann, daß es diese einmal anerkannte Geltung auch dauernd und unverändert beibehielt, endlich daß es nicht selbst allen übrigen Gütern ihren Werth bestimmte, sondern daß das Verhältniß des Werthes der anderen Güter zu einander dadurch nicht gestört und daß es selbst nur als Stellvertreter für den Ausdruck dieser Werthverhältnisse aufgefaßt wurde [1].

Durch diese Einführung wurden zwei große Aenderungen in den Verkehr gebracht [2]. Erstens wurde der Tausch zum Kaufe, mit anderen Worten, das rein sachliche Verhältniß zu einem persönlichen, der Realcontract zu einem Consensualcontracte [3]. Zweitens trat an die Stelle der Waare der Preis. Waare ist das bewegliche Gut selber, welches Gegenstand des Kaufes oder Tausches ist. Preis dagegen ist die Schätzung oder Vergleichung der Waare an etwas anderem, was nicht selber wieder unmittelbar Waare ist, sondern bloß Ersatz oder Stellvertretung für Waare und Vermittelung zwischen Waaren. Preis ist also wohl zu unterscheiden von Werth. Der Werth ruht auf der Sache und bezeichnet das Maß ihrer Brauchbarkeit für den, der sich ihrer bedient oder bedienen soll. Preis dagegen ist die Abschätzung des Werthes oder die Bestimmung über

---

[1] Nicol. Oresmius, De permutat. monetar. 6. Dieses Werk, von Wolowski neu herausgegeben (Paris 1865), preist Roscher (Geschichte der Nationalökonomik 25. 533; System der Volkswirthschaft [20] I, 301) als meisterhaft und classisch. Mit Recht. Uns scheint aber die oben angezogene Abhandlung von Aegidius a Columna nicht minder ausgezeichnet zu sein.

[2] Dig. 19, 4. l. 1.

[3] Darüber Zoesius, Comm. in Dig. 19, 4, 3. Göschen, Vorlesungen über das Civilrecht II, II, 326 f.

den Grad des Werthes, den eine Sache im Tausche mit anderen Gegengaben oder Gegenleistungen annimmt, also die Feststellung eines allgemein annehmbaren Gegenwerthes. Mit Einführung des Geldes wurden also die Waaren, die Leistungen, die Gegenleistungen, die Bedürfnisse nicht mehr unmittelbar zu einander in Vergleich gebracht, sondern nur mittelbar gegen einander abgewogen, indem man ihre Werthe auf das Geld als auf ein allgemein angenommenes Preismaß zurückführte und erst durch dieses Mittel zu einander in Verhältniß setzte.

Geld als solches, das heißt, in seiner Eigenschaft als Geld, kann darum nie und nimmer Waare sein. Waare kauft man immer um ihrer selber willen. Und wenn auch der erste Käufer sie nicht selber benützen will, so kauft er sie doch für den, der sie aus seiner Hand zur eigenen Benützung übernehmen wird. Das Geld aber bleibt stets im Umlaufe, ohne in unmittelbaren Gebrauch für menschliche Zwecke überzugehen, und unterscheidet sich eben dadurch von allen übrigen umgetauschten Gütern, weil diese früher oder später zu einem Besitzer gelangen, der sie ihrem Charakter als Werthsache nach zu gebrauchen anfängt, das heißt von Waaren[1]. Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß mit dem Gelde auch Handel getrieben, daß das Geld mit anderen Worten Waare und darum als eigene Werthsache Gegenstand von Kauf und Verkauf werden kann[2]. Aber man sollte, um nicht Zweideutigkeiten Thür und Thor zu öffnen, nie unterlassen, beizufügen, daß das nur der Fall ist und nur der Fall sein kann, wenn man es entweder um des antiqua-

---

[1] Laymann, Theol. mor. l. 3. tr. 4. c. 17, 2. Sporer, Decalog. tr. 6. c. 5, 6. Die musterhafte Klarheit des letztgenannten Autors dürfte ihn in allen diesen Fragen weit größerer Beachtung würdig machen, als ihm gewöhnlich geschenkt wird.

[2] Sylvester, Summa v. usura 4, 8. § 1. Navarrus, Enchirid. 17, 292. Lessius, J. et j. l. 2. c. 22. d. 4, 27; c. 23. d. 1. 4. 11. 12. Lugo d. 28. s. 1, 8.

rischen oder des Kunstwerthes willen, der sich äußerlich daran hängt, zum Gegenstande des Handels macht oder aber wegen des inneren Stoffes, auf dem es ruht. In diesen beiden Fällen aber kommt es dann nicht mehr als Geld in Betracht. Geld als Geld oder als Werthzeichen ist keine Waare und kann keine sein[1]. Nimmt man es aber als Waare hin, sei es als einfache Werthsache um des Stoffes willen[2], sei es um anderer Bequemlichkeiten oder Vortheile willen, die zu ihm hinzutreten, deren Gebrauch also auch von ihm losgelöst oder doch besonders geschätzt werden kann, weil sie nicht mit dem Gelde als Verkehrsmittel wesentlich verbunden sind[3], so ist es nicht mehr Geld[4]. Das tritt am deutlichsten dann ein, wenn in einem Lande, wie man sich ausdrückt, Geldüberfluß auftritt. Alsdann fließt das Geld entweder ganz von selber in andere Länder, wo eben das Geld knapp ist, oder es wird durch die Speculation dahin abgeleitet. Aber es ist nicht eigentlich das Geld, das dorthin abgeleitet wird, und nicht als Geld oder Werthzeichen kauft man dort, wo Mangel ist, den Ueberfluß anderer Länder, sondern als Stoff und Waare, als Gold, als Silber, als Kupfer, kurz als Werthsache. In dem Lande, in dem es zum Ueberschuß, oder richtiger gesagt, zum Ausschuß geworden ist, dient es ja nicht mehr als Verkehrs- und Umsatzmittel, das heißt als Geld, und kann nicht mehr als solches dienen, sonst wäre es dort nicht überflüssig geworden. Und in dem Lande, in dem man es aufkauft, kauft man es aber-

---

[1] Fumus, Armilla, v. campsor, 2: pecunia formaliter (wie wir sagen: Geld als solches, Geld als Geld) est invendibilis.

[2] Laymann (Theol. mor. lib. 3. tr. 3. p. 1. c. 5, 2) sagt ganz richtig, Geld seinem Metallwerthe nach habe nondum rationem pretii sed mercis.

[3] Cf. Thomas 2. 2. q. 78. a. 1 ad 6. Dig. 13, 6. l. 3. § 6. So auch Aegid. a Columna, Reg. princip. l. 2. p. 3. c. 11, 2.

[4] Navarrus, Enchirid. 17, 291.

mals nicht als Geld, sondern indem man es erwirbt, um es erst auf der Münze zu gangbarem Gelde zu machen, zeigt man deutlich, daß man es als reine Waare und nicht als Geld, folglich seinem Stoffe nach und nicht als Umsatzmittel im Handel sucht.

17. Dem Gesagten zufolge müssen wir am Gelde einen dreifachen Werth unterscheiden. Wir sagen nicht einen dreifachen Werth des Geldes, sondern nur am Gelde. Es ist etwas anderes, vom Werthe des Geldes zu sprechen, und etwas anderes, von den Werthen, die sich am Gelde unterscheiden lassen. Zu diesen gehört erstens der Werth der Werthsache, der Waare oder des Stoffes, also des Metalles, auf dem der zweite Werth, der Geldwerth selber ruht. Daß beide durchaus nicht eines und dasselbe sind, haben wir bereits betrachtet. Sie können mehr oder minder voneinander abweichen und weichen auch oft voneinander ab. Wenn heute in Europa ein ungeheueres Goldlager entdeckt würde, so wäre die augenscheinliche Folge, daß bis zur Einführung eines andern Münzfußes der Metallwerth unseres Goldgeldes tief unter den Nennwerth herabsinken würde. Umgekehrt hat man von den alten Kronenthalern gesagt, daß man ein gutes Geschäft mache, wenn man sie dem Silberarbeiter nach dem Gewichte verkaufe. Es war also ihr Silber so rein, daß der Sachwerth den Geldwerth übertraf. Und wenn einer in seinem Garten einen Topf voll römischer Münzen findet, so kann er mit diesen im Verkehre gar nichts anfangen. Sie haben, wie wir sagen, keinen Curs, weil sie kein Werthzeichen mehr sind. Ihr Sachwerth ist geblieben, ihr Anweisungswerth oder Geldwerth ist verschwunden, sie sind kein Geld mehr; ein deutlicher Beweis dafür, daß die Eigenschaft als Geld eine nur ideelle, durch Uebereinkommen eingeführte, durch Willkür wieder vertilgbare Schöpfung des menschlichen Gedankens ist. Dennoch kann der Finder mit diesen alten Stücken wegen ihres Sachwerthes oder auch ihres Kunst-

werthes halber einen recht erträglichen Handel machen. Wir ersehen hieraus, daß der Geldwerth zwar auf dem Sachwerthe ruht, aber auch wieder von ihm hinwegfallen kann, daß Geld verschwinden kann, während sich die Sachwerthe nicht im mindesten ändern. Sobald aber Geld nicht mehr Geld ist, tritt es in die Klasse der Waaren oder der einfachen Werthsachen ein und unterliegt dem Handel und der Speculation wie jede andere Waare, ja mehr als jede andere, weil es als Waare seltener ist und später im Gebrauche Halt macht als andere Waaren. Der Werth, den wir soeben den Kunstwerth nannten, den man auch den Affectionswerth oder Raritätswerth nennt oder vielleicht am besten den Formwerth nennen könnte, ist endlich der dritte, der am Gelde in Erwägung zu ziehen ist. Dieser kann unter Umständen sehr groß sein. Aber als ein rein äußerlicher und zufälliger Werth, der mit dem Erwerbsleben als solchem unmittelbar nichts zu schaffen hat, kommt er für uns hier, wo wir nur die wirthschaftliche Seite ins Auge zu fassen haben, weiter nicht in Rechnung. Wir bleiben deshalb bei der alten Unterscheidung von Sachwerth und Nennwerth, welche für die Nationalökonomie vollständig genügt.

18. Ehe wir nun aber den Geldwerth selber feststellen, müssen wir am Gelde als solchem wieder eine zweifache Bedeutung unterscheiden. Die erste, ursprüngliche und wesentliche Bedeutung des Geldes ist, wie aus der Betrachtung seiner Entstehung und seines ersten Zweckes erhellt, die eines Tauschmittels [1]. Dann erst kommt die zweite, die eines Werthmessers [2].

---

[1] Plato, Rep. 2, 371. b. Aristot., Pol. 1, 3 (10), 23; Eth. 5, 5 (8), 14 sq. Dig. 18, 1. l. 1. Unter diesen Begriff gehören auch die von manchen so hoch angeschlagenen Bedeutungen als interlocaler Werthträger für örtliche Werthübertragung und als Werthaufbewahrungsmittel.

[2] Aristot., Eth. 5, 5 (8), 10. Soto l. 6. q. 9. a. 1. Laymann l. 3. tr. 3. p. 1. c. 5, 1.

Im gewöhnlichen kleinen Verkehre beachten wir freilich selten über den uns zunächst liegenden Gliedern die äußersten Endpunkte der ganzen Umsatzkette. Wir übersehen darum meist ganz, daß alle unsere engeren Kaufverträge nur ein einzelnes Glied in der großen Reihe des Umtausches aller menschlichen Bedürfnisse und Erzeugnisse sind [1], und daß das Geldgeschäft nur eine Stellvertretung durch Werthzeichen und eine einstweilige Vertröstung auf den Austausch von wirklichen Leistungen oder Sachwerthen, kurz von Werthsachen oder Waaren ist, die an den beiden Endpunkten der Umsatzreihe stattfindet [2]. Daher kommt es, daß wir uns leicht den Irrthum einreden, das Geld nehme in diesem Zwischenlaufe, in den kleinen Theilarbeiten, die es unterdes, freilich nur scheinbar, verrichtet, einen selbständigen Charakter an und werde hier selbst zur Werthsache [3]. Und so ist es auch gekommen, daß sich sehr häufig selbst bei den besten Schriftstellern die Meinung findet, das Geld sei seiner ersten und wesentlichen Bedeutung nach Werthmesser. Ist es aber einmal Werthmesser an und für

---

[1] Darin liegt eben der wesentliche Unterschied zwischen Tausch und Kauf. Kauf ist ein Stück des Tauschverkehrs. Mit Tausch ist der Handel als solcher abgeschlossen. Der Kaufhandel ist immer wieder auf einen andern berechnet, um das Geld, mit dem als solchem nichts anzufangen ist, loszubringen. So kann sich ein einziges Tauschgeschäft in hundert Kaufgeschäfte zerlegen.

[2] Bezeichnen wir den Tausch zweier Waaren mit der Formel $a = b$, Geld mit g, so erhalten wir für den Kauf die Formel $a = g$, $g = b$ oder bei fortgesetzter Reihe $a = g$, $g = g$, $g = b$. Man sieht daraus, daß Kauf nicht anders gedacht werden kann denn als der einseitige, auf Ergänzung durch einen andern gleichartigen Bruchtheil berechnete Bruchtheil eines Tauschgeschäftes. Das ergibt sich insbesondere da, wo man ein Gut, dessen man jetzt nicht bedarf, verkauft, um es später, da man es braucht, wieder zu kaufen, wo also das Geld als zeitliche Function für Werthberechnung, wie Knies sagt, auftritt.

[3] Ratzinger, Volkswirthschaft 225.

sich und nicht bloß zufällig und nur insofern es Tauschmittel ist, so ergibt sich leicht, wie alle die traurigen Uebelstände eintreten konnten, die jetzt auf die socialen Zustände drücken. Denn alsdann ist das Geld Werthmesser nicht als das durch Uebereinkommen festgesetzte Tauschmittel, also nicht als Geld, sondern als Waare, seinem Stoffe zufolge. Dieser kann aber beliebig vermehrt werden. Je mehr nun Gold und Silber zunimmt, desto mehr sinkt es an Werth. Ist also das Geld Werthmesser um des Stoffes willen, als Waare, so drückt es auf alle Werthe, je mehr dessen wird. Das kann nur zum Schaden aller übrigen Werthe ausschlagen.

Allein diese ganze Voraussetzung ist durchaus falsch. Daß das Geld Werthmesser sei, ist nicht bloß nicht nothwendig, sondern es kann sehr wohl eine Einrichtung der Dinge bestehen, der zufolge trotz des Gebrauches von Geld ein anderer Werthmesser besteht. Ursprünglich war das auch der Fall. Bei Homer werden die Waffen nach Stieren abgeschätzt. Im Alten Testamente finden wir das Geld als Tauschmittel schon seit den ältesten Zeiten üblich. Für leblose Dinge, z. B. für einen Acker, ist es auch bereits unter Abraham Werthmesser. Dagegen wird noch spät die Beute, die man den Feinden abnimmt, nach einem doppelten Maßstabe berechnet. Nur die unbelebten Beutestücke werden nach Geld abgeschätzt, nicht aber die Thiere[1]. Erst seit Salomo finden wir auch die Thiere nach Geld gewerthet[2]. Auch in Deutschland galt noch lange die Milchkuh als Wertheinheit bei Abschätzung des Wehrgeldes, wie man auch den Brautkauf mit Mägden, Knechten, Pferden, Waffen, Grundstücken, aber nicht mit Geld vollzog. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in der Gesellschaft anfänglich der Werth aller Güter nach dem der vorzüglichsten Bedürfnisse des Lebens, also wohl meist nach Getreide, Oel, Reis,

---

[1] Num. 31, 32 ff. 50 ff.; vgl. 7, 2 ff. [2] 3 Kön. 10, 29.

Vieh berechnet worden ist, und daß diese Art der Werthbemessung auch nicht sofort aufgegeben wurde, seit man das Geld als Tauschmittel eingeführt hatte. Man berechnete oder wog[1] eben den Werth des Stoffes, der zum Gelde benützt wurde, nach einem andern Werthmesser und glich den Werth der auszutauschenden Gegenstände danach ab. Es ist überhaupt gar nicht denkbar, daß das Geld selber, insbesondere das Metallgeld, je als Werthmesser sollte benützt worden sein, ehe gemünztes Geld mit öffentlich festgestellter Geltung allgemein eingeführt war, was verhältnißmäßig erst ziemlich spät der Fall war[2]. Warum sich von dieser Zeit an mit dem Gelde auch der Begriff Werthmesser verband, ist leicht erklärlich. Es lag darin eine bedeutende Vereinfachung der Abrechnung beim Kaufgeschäfte. Ob aber die unläugbaren Nachtheile, welche für den übrigen gesellschaftlichen Verkehr aus dieser Vereinigung von Tauschmittel und Werthmesser im Metallgelde entstanden, nicht die Vortheile, die sie für das Kaufgeschäft mit sich brachte, weit überwogen, das ist eine Frage, welche die Nationalökonomen mit Recht sehr ernstlich beschäftigt und zu den verschiedensten Vorschlägen für einen andern Werthmesser bewogen hat[3]. Auch uns dünkt, daß die richtige Lösung dieses Gegenstandes für die Wohlfahrt der Gesellschaft von einiger Bedeutung ist. Jedoch geben wir uns nur schwer der Hoffnung hin, daß es praktisch je zu einer Aenderung der einmal bestehenden Einrichtung kommen dürfte.

Rechnen wir aber mit den thatsächlichen Verhältnissen, nach denen das Geld allgemein auch Werthmesser geworden ist, so

---

[1] Gen. 23, 16. 2 Kön. 18, 12. 3 Kön. 20, 39. Job 28, 15. Jerem. 32, 9. 10. Noch im Mittelalter finden wir das Wägen in England (Ochenkowski, Englands wirthschaftl. Entwickel. 202).

[2] Cf. Plinius 33, 13 (3), 2 sqq.

[3] Roscher, System der Volkswirthschaft (20) I, 335 ff. Kleinschrodt, Grundprincipien der polit. Oekon. 25 f. Schönberg, Handb. d. polit. Oekon. (3) I, 328 ff. Gide, Econ. polit. (2) 80 ss.

müssen wir jedenfalls darauf bestehen, daß dies nur dann ohne Gefahr großer Beeinträchtigung für die Gesellschaft zu rechtfertigen ist, wenn das Geld seinem Nennwerthe nach, also als Werthzeichen, möglichst mit dem Sachwerthe oder der Werthsache zusammentrifft. Wir sagen möglichst. Denn eine völlige Uebereinstimmung ist nie auf die Dauer möglich. Kaum wechselt irgend ein Ding so oft im Werthe als das Edelmetall, dessen Gewinnung so sehr dem Zufalle und dem Schwanken ausgesetzt ist. Deshalb kann das Geld als Geld nie ganz den Charakter von künstlichem oder bloß gesetzlichem Werthe verlieren [1] und trägt infolge davon, sobald es einmal Werthmesser geworden ist, immer den Keim zu neuen Werthänderungen in sich [2]. Aber wenn es nun gar, wie Fichte will, bloß ein leeres Uebereinkommen wäre, bei dem der zu Grunde liegende Stoff und Werth völlig gleichgiltig wäre, welche Zustände müßten dann eintreten! Dann lebten wir beständig in wirthschaftlichen Verhältnissen wie im dreißigjährigen Kriege, wo in dem einzigen Jahre 1621 jeder Monat eine neue Valvation erlebte [3]. Nein! Was Werthe messen soll, muß selber Werth oder doch einen Werth zur Grundlage [4] haben, gerade wie ein Längen- oder Hohlmaß räumliche Ausdehnung und ein Gewichtmaß Schwere haben muß [5]. Deshalb hat auch die kirchliche Anschauung und Gesetzgebung stets darauf gedrungen, daß das Geld nur nach seiner vollen Währung in Umlauf gesetzt werde [6]. Nicht als

---

[1] Aristot., Ethic. 5, 5 (8), 11. 15. [2] Ibid. 5, 5 (8), 14.

[3] Hanauer, Etudes sur l'Alsace I, 389 s. 449 ss. 561 ss. Roßbach, Gesch. der Gesellschaft IV, 69. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik 172. Wander, Sprichw.-Lex. II, 1335.

[4] Es ist nicht nothwendig, daß dieser Werth dem Gelde unmittelbar zu Grunde liege. Wenn er nur überhaupt da ist, kann er davon real getrennt sein. So beim Papiergelde.

[5] Aristot., Met. 9, 1, 13. Thomas, Phys. 4. l. 20; Met. 10. l. 2. Arnold, Cultur und Recht der Römer 328.

[6] Legitimum pondus (Innoc. III., C. quanto 18. X. 2, 24).

ob damit der Stoff des Geldes oder die Werthsache, also der Metallwerth, zum Werthmesser gemacht würde. Man kann diese beiden Dinge nicht genug auseinander halten. Werthmesser ist das Geld immer nur als Geld, das heißt, als Werthzeichen. Und auch da, wo das Werthzeichen, der Nennwerth, durchaus mit der Werthsache, dem Sachwerthe, übereinstimmt, bleibt das Geld in allen seinen Functionen gleichwohl bloß Werthzeichen und wird nie Werthsache. Die Werthsache, die ihm als Grundlage dient, ist nur ein Depositum, eine Caution oder Garantie für seine Giltigkeit und Brauchbarkeit als Werthzeichen und kann deshalb in Wirklichkeit auch ganz von ihm getrennt sein, wie das beim Papiergelde der Fall ist. Aber deshalb muß auf möglichste Ausgleichung gedrungen werden, weil sonst die Gesellschaft stets den größten Verlusten ausgesetzt ist, da ein rein willkürlicher Curswerth jeden Augenblick abgeändert werden kann und die in den Händen der Kaufenden und Verkaufenden befindliche Werthsache alsdann nicht einmal für eine annähernde Schadloshaltung Sicherheit bietet. Man denke beispielshalber an die Lage der Mitglieder eines Consumvereins oder einer andern Gemeinschaft, die für ihre gegenseitigen Forderungen nichts in Händen haben als ihre Vereinsmarken von Blech oder gedruckte Karten für Mittagstisch und für eine gewisse Quantität Bier oder Wein. Unter sich können sie diese sowohl als Tauschmittel wie auch als Werthmesser benützen. Aber was bleibt ihnen in dem Augenblicke, da die Gesellschaft erklärt, daß sie alle für werthlos betrachtet, weil sie nicht mehr die Mittel besitzt, sie einzulösen dadurch, daß sie den Nennwerth mit Sachwerthen ersetzt? [1]

---

[1] Man sagt freilich: Papiergeld ist als Geld ebenso viel werth wie Münze. Natürlich, solange es durch genügende Depots gedeckt ist. Was es aber dann noch werth ist, wenn man es nicht mehr einlösen kann, zeigen die Law'schen Actien, die Assignaten, die österreichischen Scheine u. dgl. m.

An diesem Beispiele sehen wir auch deutlich, nicht bloß wie die Bedeutung eines jeden solchen Umsatzmittels als Werthmesser auf der Bedeutung als Tauschmittel ruht und durchaus von ihr abhängig ist, sondern auch, daß es gar keine nothwendige Folge, sondern eine, obschon sehr naheliegende, so doch freiwillig getroffene Einrichtung ist, wenn das Tauschmittel überdies auch als Werthmesser benützt wird. Unumgänglich ist nur die Bedeutung als Tauschmittel. Das gilt insbesondere vom Gelde[1]. Diese Bedeutung ist aber dem Gelde so wesentlich, daß wir unwillkürlich und gerade wie nothgedrungen, ohne uns auch nur nähere Rechenschaft über den Grund davon zu geben, in Gedanken immer das einsetzen, was wir dafür eintauschen wollen. Das ist in der That auch das einzig richtige und logische Verfahren. Wenn wir unseren Gedankengang genau besehen, so finden wir, daß wir, indem wir wirthschaftlich mit Geld rechnen, nie das Material im Sinne haben, an dem der Begriff oder die Eigenschaft von Geld für uns hängt, sondern stets jenes Gut, das wir dafür einlösen wollen, oder jene werthbildende Thätigkeit, die sich mit dem für das Geld zu erstehenden Gute verbinden wird, oder wenigstens irgend welche unbestimmte Güter auf solche Güter gegründete Unternehmungen. Daher eben die Verwirrung in der Lehre vom Darlehen.

Demzufolge ist Geld als Geld nicht eine Werthsache oder eine sachliches Gut, sondern nur ein Werthzeichen, das heißt eine, wenn auch nicht aus der Luft gegriffene und rein willkürlich gesetzte, so doch durch menschliches Uebereinkommen eingeführte, jedoch auf dem Sachwerthe oder Verbrauchswerthe der Werthsache oder des realen Gutes beruhende und möglichst nach

---

[1] Nicol. Oresmius, De permutat. monet. 1 (Bibl. Max. PP. XXVI, 226 sq.). Aegid. a Columna, Regim. princip. 2, 3, 9; Sylvester, v. usura 4, 1. § 3.

diesem gewerthete Eigenschaft[1], kraft deren es fähig gemacht ist, als Ausdruck für den Preis, als Stellvertreter oder Aequivalent für Waaren oder Werthsachen gebraucht zu werden.

19. Aus dieser Bedeutung des Geldes ergibt sich eine Folgerung, die schon oben angedeutet wurde, die aber um ihrer nationalökonomischen Bedeutung willen noch schärfer hervorgehoben werden muß. Man sagt zwar, Adam Smith habe das Verdienst, den Mercantilismus überwunden zu haben, das heißt, jenes System der rohen Kurzsichtigkeit, das den Wohlstand und das Gedeihen des Landes nach der Menge des vorhandenen Edelmetalles bemißt[2]. Uns aber will scheinen, als habe der Grundsatz, auf dem dieses System beruht, noch immer einen starken Rückhalt in der allgemeinen Meinung nicht bloß des gemeinen Mannes, sondern auch vieler Staatsmänner und Nationalökonomen. Wenigstens spricht die ungemessene Bedeutung, die dem Gelde noch immer beigelegt wird, sehr für diese Muthmaßung. Auf jeden Fall sind wir in diesem Stücke noch lange nicht so weise als das Mittelalter war. Dieses hielt sich von der gedachten Verirrung durchaus frei. Gerade von der Zeit her, als die Wirthschaftspolitik ihr Hauptaugenmerk auf die Goldeinfuhr richtete, schreibt sich der Niedergang des frühern Wohlstandes. Darum können wir sagen, daß sich das Mittelalter

---

[1] Wie die Philosophie und Theologie sagt, eine distinctio realis modalis oder minor, ut inter rem et ejus modum, oder eine distinctio rationis cum fundamento in re. Doch trifft die letztere nicht ganz zu, da sie ja eigentlich eine distinctio rationis ratiocinantis, nicht aber rationis ratiocinatae ist und erst unter der Voraussetzung zu letzterer wird, daß man diese Unterscheidung einführen wollte. Wir bitten alle Leser, die keine Freunde der Philosophie sind, um Verzeihung ob dieser Note, die auch ihren Nutzen hat. Vielleicht ergibt sich daraus für sie wenigstens so viel, daß die hier vorgetragene Ansicht über die Natur des Geldes doch nicht eine „Entdeckungsfahrt nach dem Stein der Weisen" ist, wie mancher meint.

[2] Ochenkowski, Englands wirthsch. Entwickel. 212. 247. 258 ff.

vor der Neuzeit nicht bloß durch glücklichere gesellschaftliche Zustände, sondern auch durch gesündere nationalökonomische Ansichten ausgezeichnet hat.

Ist nun aber Geld kein selbständiges Sachgut, so hat es auch keinen eigenen selbständigen sachlichen Werth, sondern ist nur ein Werthzeichen, das zur Einlösung anderer Sachwerthe gebraucht werden kann. Das kann es aber nur so lange und genau in dem Maße sein, als andere Werthe vorhanden sind, die gegeneinander umgetauscht werden sollen. In dem Augenblicke, wo dieses Maß überschritten ist, verliert die Sache, an der bisher die Eigenschaft von Geld haftete, diesen Charakter und hört auf, Geld zu sein. Ein Gut, ein Stück Metall kann, wie wir oben sahen, seine Eigenschaft als Geld verlieren, ohne daß an ihm selber irgend eine Veränderung vorgegangen ist. Dann tritt es in die Klasse einer jeden gewöhnlichen Werthsache zurück, aber Geld kann es nicht mehr sein.

Deshalb ist die Anerkennung dreier Sätze von großer Tragweite. Einmal ist klar, daß das Geld als solches gar kein Reichthum ist. Nur die productiven Güter, also die Kapitalien, machen den Reichthum eines Landes aus. Die geldreichsten Völker sind durchaus nicht die reichsten. Nordamerika und England haben weit weniger gemünztes Geld im Umlauf als die anderen Länder [1]. Wenn also das Geld nur den Umsatz der eigentlichen productiven Güter besorgen soll, so kann zweitens nicht mehr Geld geschaffen werden, als Bedürfniß danach vorhanden ist. Es ist aber Bedürfniß nur nach so viel Geld vorhanden, als Güter im Umsatz oder Verkehr vorfindlich sind. Damit hängt die schon berührte Thatsache zusammen, daß überall, wo Geldüberfluß eintritt, alsbald auch ein ganz unwillkürliches Abströmen des Geldes nach anderen Plätzen, wo Mangel ist,

---

[1] Leroy-Beaulieu, Economie politique 225 ss. Baudrillart, Manuel (5) 293 ss.

bemerklich wird. Man kann also auch zu viel Geld haben[1]. Alles, was unter dem Scheine von Geld über das Bedürfniß hinaus im Umlaufe ist, ist nicht Geld, sondern Waare, nicht mehr Werthzeichen oder Werthmesser, sondern bloß einfache Werthsache, und zwar, da das Material für die überwiegende Mehrheit völlig unbrauchbar ist, eine todte Werthsache, die in der Gesellschaft gar keinen andern Zweck erfüllt, als daß sie durch ihr Vorhandensein die übrigen fruchtfähigen Werthe herabdrückt und auf der entgegengesetzten Seite die Preise hinauftreibt, da man aus ihr jeden Augenblick, wenn das Bedürfniß nach ihr sich mehrt, neues Geld schaffen kann. Je mehr also — und das ist das Dritte — sogenannter Geldüberfluß in einer Gesellschaft, um so größeres Mißverhältniß zwischen Werth und Preis, zwischen Geld und Kapital. Je mehr angebliches Geld zur Waare oder zur Werthsache wird, desto tiefer sinken die Werthe, sowohl Verbrauchs= als Gebrauchswerthe, desto höher steigen die Preise, desto weniger wird das Kapital[2]. Schon Bodin hat das in der Blütezeit des Mercantilismus hervorgehoben. Der Niedergang Spaniens, den wahrlich nicht sein Katholicismus zu verantworten hat, sondern in erster Reihe seine mercantilistische Kolonialpolitik, ist dafür ein sprechendes Beispiel. Der edle Saavedra hat den Leitern der spanischen Politik dieses mit Nachdruck entgegengehalten zu einer Zeit, wo vielleicht noch zu bessern gewesen wäre[3]. Leider sprach er vergeblich. Unsere Zeit hat kein Recht, die ältere darum zu verurtheilen. Denn wir können in dem Elende, das die Schwindelwirthschaft nach dem Jahre 1871 über Deutschland und Oesterreich und im Jahre 1882 über Frankreich gebracht hat, viel näher liegende Beispiele anführen, die sich dem vorgenannten durchaus an die Seite stellen dürfen.

---

[1] Laveleye, Econ. pol. (2) 210 ss.

[2] S. Hildebrand, Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft 10 f. Vgl. ebenda 320 ff.

[3] Saavedra, Idea principis c. 69.

20. Nun aber ist es wahrhaftig nicht mehr der Mühe werth, lange zu untersuchen, was es mit dem Optimismus auf sich habe, der sich und uns glauben machen will, unsere Zeit habe das Geheimniß entdeckt, von dem Gelde andern Gebrauch zu machen und andern Nutzen zu ziehen als eine frühere. Wenn doch die, welche diese Kunst gefunden haben wollen, sie unseren Geldmännern vor dem großen Krach mitgetheilt hätten! Wie viel Elend, wie viele Selbstmorde hätten sie verhüten können! Aber es ist eitel Täuschung, an die Möglichkeit einer solchen Entdeckung zu glauben. Das Geld wird nie eine andere Natur haben als es im Mittelalter und zur Zeit Alexanders des Großen hatte. Wenn wir die Augen dem Lichte öffnen, so entdecken wir heute trotz all unserer Fortschritte an ihm eben auch keinen andern Werth als den einen, welchen bereits Alexanders großer Lehrer und des Mittelalters größter Meister entdeckt haben, die klarsten, nüchternsten, schärfsten Geister, welche die Welt kennt. Der Werth des Geldes ist nur einer und kann nur einer sein und wird in Ewigkeit nur einer sein. Geld als Geld ist Tauschmittel. Ist es hingegeben und gegen ein anderes Gut umgesetzt, so ist alles geschehen, wozu es gebraucht werden konnte. Sein Gebrauch ist sein Verbrauch [1]. Eine Nutznießung oder ein Nießbrauch, der den Gebrauch vom Gelde selber zu trennen fähig wäre, ist schlechterdings undenkbar [2].

Das spätere römische Recht wollte einen Weg finden, um wenigstens in der Praxis seine eigene Lehre, die wir soeben kennen gelernt haben, zu umgehen. Es erlaubte also eine Nutznießung auch von vertretbaren Sachen oder doch, da es diese nicht ermöglichen konnte, die Annahme, daß man sich eine solche vergüten lassen dürfe. Doch muß es selber gestehen, daß dies

---

[1] Aristot., Eth. 4, 1, 7. Thomas 2. 2. q. 78. a. 1; a. 2 ad 2. Instit. 2, 4, 2.

[2] Dig. 7, 5. l. 2. Inst. 2, 4, 2. Sohm, Institutionen (4) 214.

ein bloßer Scheinnießbrauch ist[1], bei dem in der That die einfache Benützung und der Fruchtgebrauch zusammenfallen[2]. Folglich kann er sich praktisch vom Darlehen[3] und von der Uebertragung des vollen Eigenthumsrechtes[4] nicht unterscheiden. Nur ist hier die juridische Entstehung und Begründung eine andere als bei der directen und unmittelbaren Erwerbung des Eigenthums[5]. Diese Erfindung des sogenannten Scheinnießbrauches ist ein merkwürdiges Zeugniß für die Wahrheit. Trotz dieser factischen Preisgebung seiner eigenen theoretischen Grundsätze war nicht einmal das so scharfsichtige römische Recht im Stande, einen Ausweg zu finden, auf welchem dem Gelde ein wirklicher zweiter Werth, ein vom Verbrauchswerthe trennbarer Gebrauchswerth hätte unterschoben werden können[6]. Das römische Recht erklärt sich bei diesem Versuche selber vom Naturrechte besiegt und gesteht, daß es schlechterdings unmöglich ist, gegen das natürliche Recht aufzukommen, das nun einmal am Gelde keinen andern als den bloßen Verbrauchswerth anerkennt[7]. Jeder andere Werth ist nur Schein.

---

[1] Quasiususfructus. Inst. 2, 4, 2. Dig. 7, 5. l. 2. § 1.

[2] Dig. 7, 5. l. 5. § 2; l. 10. § 1. Puchta, Pandekten (6) § 182, S. 266. Weiske, Rechtslexikon XI, 941—955.

[3] Sintenis, Civilrecht (3) I, 575. Weiske XI, 941.

[4] Sohm, Institutionen (4) 245. Scheurl, Institutionen (8) 196. Höpfner, Commentar über die Institutionen (2) 286. Göschen, Civilrecht II, I, 230. Cf. Lessius l. 2. c. 3. d. 4, 17.

[5] Welches Licht von hier auf die theologische Controverse über die vollkommene Armuth in Bezug auf jene Dinge fällt, welche durch den ersten und einzigen Gebrauch verbraucht werden, darüber vgl. Oesterreich. Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft 1883, 175 f. Cf. Gotti, Theolog. Dogmat. Bonon. 1731, XI, 63—70.

[6] Siehe dazu unsere eben genannte Abhandlung in der Oesterreich. Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft 1883, 163 ff.

[7] Nec enim naturalis ratio auctoritate senatus commutari potuit (Dig. 7, 5. l. 2. § 1). Cf. Inst. 2, 4, 2. Thomas 2. 2. q. 78. a. 1 ad 3.

Das Geld ist also seinem Wesen nach unfruchtbar. Will ein Geldbesitzer Ertrag, so muß er selber oder durch andere, ob auch in der hundertsten Reihe, es in ein fruchtfähiges Aequivalent umsetzen, aus dem nach den bekannten Gesetzen, also durch Verbindung mit Arbeit, eine Frucht gewonnen wird. Solange aber einer das Geld als Geld behandelt, kann er davon keinen andern Gebrauch machen als den, daß er es verbraucht. Es ist unmöglich, daß man es neben der Frucht habe, das heißt, daß es selber zugleich mit dem, was man dafür eingetauscht hat, in den Händen eines und desselben Besitzers als wahres und volles Eigenthum bestehe. Nur das fruchtfähige Aequivalent für das weggegebene Geld kann durch Verbindung mit der Arbeit in Ertrag oder in eine Frucht umgesetzt werden, die vom Wesen der Sache selber getrennt werden kann. Das aber geschieht im Kapitalisationsprocesse.

21. Kapital also ist das gerade Gegentheil von Geld. Der Unterschied ist nicht eine bloße Namensverschiedenheit, wie zwischen den Worten Leib und Körper, nicht bloß zufällig und äußerlich, wie zwischen einem fruchttragenden Apfelbaume und einem, der wegen zu großer Jugend oder einer zufälligen Störung ohne Früchte dasteht, sondern wesentlich und sachlich. Geld, wie überhaupt jedes wesentlich unfruchtbare Ding, ist ein Gut, an dem Verbrauchswerth und Gebrauchswerth entweder gar nicht getrennt werden können oder wenigstens thatsächlich unter den obwaltenden Umständen nicht getrennt sind. Kapital dagegen ist ein Gut, von dem durch Arbeit ein Gebrauchswerth oder ein Nießbrauch gezogen wird, ohne daß die Sache selber in ihrer Wesenheit verbraucht wird, also ein Gut, an dem die Arbeit der Sonderung von Gebrauchswerth und Verbrauchswerth vollzogen wird oder bereits vollzogen ist.

Es gehört also erstens zum Begriff Kapital, daß es nicht bloß in entfernterer Weise die Möglichkeit biete, aus ihm Frucht zu ziehen, sondern daß es thatsächlich bereits in den Proceß

der Fruchterzeugung hineingezogen ist. Während Geld als solches durchaus unfruchtbar ist, kann Kapital nur eine Sache sein, die ihrer Natur nach nicht bloß fruchtfähig, sondern die auch thatsächlich fruchtbringend oder doch bereits in den Proceß der Fruchtbarmachung verwickelt ist[1].

Nach dem, was wir oben über den Grund der Fruchtbarkeit, das heißt, der Bildung von Gebrauchswerthen untersucht haben, steht es nun aber fest, daß jeder Ertrag oder Gebrauchswerth durch das Zusammenwirken von Kapital und Arbeit entsteht. Jede Frucht der Werthbildung ist also zweitens das gemeinsame Product von Kapital und Arbeit und gehört beiden gemeinsam an, nur daß selbstverständlich der Antheil, den Kapital und Arbeit daran haben, nicht immer unterschiedslos gleich, sondern nach Verhältniß sehr ungleichartig ist.

Fürs dritte ist klar, daß Kapital, dessen Fruchtbarkeit in nichts anderem besteht als darin, daß ein Gebrauchswerth von der materiellen Grundlage in einer Weise losgelöst wird, welche diese selbst unversehrt erhält, daß also Kapital nicht anders gedacht werden kann als in einem Processe der Umbildung durch menschliche Thätigkeit oder durch die Arbeit. Den Stoff dazu oder den Grund liefert das wirthschaftliche Gut; die umbildende und befruchtende Kraft liegt in der Arbeit. Es war deshalb ein sehr glücklicher Gedanke von Dietzel, als er für das Fremdwort Kapital den Ausdruck Verwandlungsstoff vorschlug[2]. Das Geld oder vielmehr das für das Geld

---

[1] Pius V., Cum onus (Lib. Sept. 1, 12). Sylvius 2. 2. q. 78. a. 4. q. 2. concl. 2, 2. Valentia III. d. 3. q. 22. p. 2. Billuart, Contract. d. 5. a. 1. § 2. Lessius l. 2. c. 22. d. 12, 77. Lacroix, Theol. moral., ed. Zaccaria l. 3. p. 2. n. 1008. 1022. Laymann l. 3. tr. 4. c. 18. n. 14. Platel, Synopsis 3, 694. Sporer, Decalog. tr. 6. c. 6, 24. Lugo d. 27, 70. Bassaeus, Flores v. census 11. 12.

[2] Dietzel, System der Staatsanleihen 39.

eingetauschte Gut muß sich der Arbeit aufs Gerathewohl oder aufs Mißrathen ausliefern, wenn anders das Ergebniß eine Production oder die Entstehung eines neuen Gutes, das heißt, eines Gebrauchswerthes sein soll. Wenn das Samenkorn nicht unter die Erde kommt und abstirbt, bleibt es das leere Korn, das es ist. Nur wenn es erstorben ist, kann es reichliche Frucht bringen [1]. Das ist ein Grundgesetz der Kapitalisation, über welches keine Erfindung und kein Fortschritt je hinausführen wird.

22. Daraus ersieht man, was davon zu halten ist, wenn der Liberalismus solches Aufheben von den Gefahren des Kapitals macht, oder wenn Lassalle sich und die Seinigen mit der sinnlosen Vorstellung betrügt, als liege das Risico der Arbeit nur in der Ueberproduction und in der Concurrenz des Großkapitals, sei aber als eine, wie er sich ausdrückt, rein negative Erscheinung leicht zu beseitigen, wenn nur die Production anders geordnet werde. Auch hier hat der Socialismus, wie immer, vom Liberalismus gelernt, nur natürlich das Wasser auf seine Mühle geleitet. Das eine wie das andere ist bare Phantasterei. Die maßlose Unsicherheit von jetzt kann und soll freilich beseitigt werden. Aber diese ist eben auch nicht Risico. Risico ist die Ungewißheit des Erfolges, die naturnothwendig jeder Theil auf sich nehmen muß, gleichviel ob Kapital oder Arbeit, wenn irgend ein fruchtfähiges Gut fruchtbringend gemacht oder wenn aus einer Sache, die sich zur Bildung eines Gebrauchswerthes eignet, außer ihrem Verbrauchswerthe ein Gebrauchswerth gezogen werden soll. Das Risico gehört deshalb zu den wesentlichen Eigenschaften des Kapitals wie der fruchtbringenden Arbeit. Es ist die unerläßliche Vorbedingung für die Entstehung jedes selbständigen Gebrauchswerthes. Ohne Risico weder Kapital noch Arbeit, weder Productivität noch Nutznießung. In diesem Stücke stehen Kapital

---

[1] Joh. 12, 24. 25. Greg. Magn., Evang. hom. 32, 2. 4.

und Arbeit durchaus auf der gleichen Stufe und in der gleichen Lage. Man kann sich kaum einen seltsameren Einwand denken als den, mit welchem der Liberalismus die Gleichstellung von Arbeit und Kapital hintertreiben will. Dabei, sagt man, sei ganz übersehen, daß zur Bildung des ersten Kapitals bereits Enthaltung von dem eigenen Genußverbrauche, also Opfer, und die Fähigkeit gehöre, Wirthschaftspläne für die Zukunft zu machen [1]. Die merkwürdige, man möchte sagen, pietistische Theorie Ricardo's vom Kapital als Opfer und als Frucht des Sparens treibt doch wahrhaftig mit der Mystik Mißbrauch. Was sollen Opfer und Wirthschaftspläne in der Rechnung! Die Noth und der Gewinn ist's, was dem Kapital seine Pläne eingibt, und Noth ist's, was den Arbeiter erfinderisch und regsam macht. Was die Opfer betrifft, so können die Arbeiter wahrlich auch davon reden. Das wäre nicht übel, wenn der Arbeiter den Kapitalisten noch eigens dafür bezahlen müßte, daß diesen die Noth zwingt, sich bis zu ihm herabzulassen!

Wenn aber die Kapitalisten das Opfer, das sie angeblich mit ihrem Gelde bringen, so schmerzlich empfinden, wenn sie das Risico, das sie dabei laufen, so sehr fürchten, wenn sie es nicht ertragen, daß wir, sobald sie sich um Arbeiter umsehen, die ihnen verdienen helfen sollen, behaupten, Kapital und Arbeit stünden ökonomisch auf gleichem Fuße, gut, so mögen sie ihr Geld Geld sein lassen, dann sind sie vor aller Gefahr und vor aller vermeintlichen Herabwürdigung sicher. Wer zwingt sie denn, ihr Geld in diesen Umwandlungsproceß zu stecken und allen Gefahren eines solchen preiszugeben? Wer zwingt sie denn, sich bis zum Arbeiter herabzulassen und das Kapital mit der Arbeit auf denselben Boden der Gleichheit zu legen? Doch nicht die Arbeiter! Wer also nicht gefährdet sein will, bleibe hübsch ruhig zu Hause. Wer nicht bestäubt

[1] Roscher, Geschichte der Nationalökonomik 895.

sein will, bleibe aus der Mühle[1]. Darauf antworten uns die Vertreter des Kapitals: Das wäre freilich sicherer und vornehmer, aber davon kann man nicht leben. Nun gut, wenn man davon nicht leben kann, dann haben uns, wenn uns recht ist, die Kapitalisten selber ein Vierfaches zugestanden.

Einmal sagen sie uns mit diesem kostbaren Bekenntnisse, daß das Geld unfruchtbar ist. Gebraucht man es einmal als Geld, so ist es im selben Augenblicke verbraucht. Mit Geld allein läßt sich also auf die Dauer nicht leben. Will man aber davon einen Gebrauch machen, der nicht sein Verbrauch ist, also Gebrauchswerthe aus ihm ziehen, so daß der Verbrauchswerth bestehen bleibt, so muß man es in Kapital verwandeln.

Aber dies ist, so sagt uns das seufzervolle Geständniß zweitens, nicht möglich ohne Risico. Es gibt nun einmal keinen andern Weg, Kapital wirklich fruchtbringend zu machen, als den, daß man es der Arbeit zur Verarbeitung oder Umbildung überläßt, und das mit all der Unsicherheit des Erfolges, die dabei unvermeidlich ist. Gelingt das Geschäft, so wird man freilich das Kapital vermehrt, also den vollen Verbrauchswerth nebst dem dazu neu gewonnenen Gebrauchswerthe daraus ziehen. Mißlingt es aber, dann kann das Kapital ganz oder theilweise verloren sein. Dieselbe Erwägung wird freilich auch der Arbeiter machen. Gelingt das Geschäft, so erhält er daraus die Selbstkosten seiner Arbeit, das heißt, ihren Verbrauchswerth, mit Gewinn oder einem neu gewonnenen selbständigen Gebrauchswerthe darüber. Schlägt es aber fehl, dann ist er mehr oder minder sogar um seine eigene Arbeit betrogen und hat sein einziges Kapital, wenn der Ausdruck im bildlichen Sinne erlaubt ist, seine Arbeitskraft, zu einem größern oder geringern Theile

---

[1] Düringsfeld, Sprichwörter der germanischen und romanischen Sprachen II, 62, Nr. 107.

nicht bloß fruchtlos, ohne Gebrauchswerthe zu erzeugen, sondern vielleicht selbst entgeltlos hingegeben, also ohne auch nur die Verbrauchskosten zu decken. Nichtsdestoweniger geht sowohl er als der Kapitalist trotz der vorausgesehenen Gefahr das Geschäft ein. Warum solche Verwegenheit? Auf diese Frage hat jeder nur die eine gleiche Antwort: Ich muß, sonst kann ich nicht leben.

Damit ist uns ein Drittes gesagt. Den Kapitalisten treibt ebensowohl die Nothwendigkeit, die Gefahr der Fruchtbarmachung auf sich zu nehmen, wie den Arbeiter. Allerdings, wenn es sich bloß ums Aushungern handelt, dann halten es die Geldbesitzer länger aus als die armen Schlucker, die von der Arbeit leben müssen. Insofern ist der Spruch ganz wahr: Selig die Besitzenden. Aber wenn es aufs Erwerben, aufs Verdienen, aufs Vermehren ankommt, dann steht der Kapitalist dem ärmsten Arbeiter durchaus gleich zur Seite. Ohne Arbeit geben ihm Millionen keinen Pfennig mehr Besitz. Wenn sich die Arbeit nicht um sein Geld annimmt, so ist jeder Bissen, den er ißt, und jeder Hemdknopf, den er kauft, ein Loch in den schön gerundeten Beutel, durch das schließlich, wenn auch langsam, das gesammte Geld sich verlieren muß, falls kein anderer Weg des Gebrauches eingeschlagen wird. Will er aber von seinem Besitze leben und ihn trotzdem in seinem Bestande unvermindert lassen oder gar noch vermehren, so bedarf er der Arbeit gerade so wie der ärmste Taglöhner der Welt. Kurz: Man kann ohne Arbeit zwar verbrauchen, aber es ist schlechterdings unmöglich, einen Nießbrauch zu haben oder die Frucht einer Sache zu genießen und die Sache selber daneben zu erhalten ohne Arbeit. Geld bedarf der Arbeit nicht, dafür ist es aber auch mit einem Gebrauche aufgebraucht. Wohl aber bedarf das Kapital der Arbeit geradeso wie die Arbeit des Kapitals.

Weil aber Kapital und Arbeit das gleiche Bedürfniß zusammenzwingt, und weil überdies, wie wir wissen, der Erfolg

ihres Zusammenarbeitens, der Ertrag oder Gebrauchswerth, ihr gemeinschaftliches Product ist, so ergibt sich aus dem gewonnenen Geständniß als vierte Folgerung diese, daß der Ertrag des ganzen Geschäftes dem Kapital wie der Arbeit je nach Verhältniß zukommen muß, ohne daß das Kapital ein Recht hat, sein Risico als Grund zu einer besondern Entschädigung oder höhern Zinsvergütung in Ansatz zu bringen.

23. Dem Gesagten zufolge muß nun aber einleuchten, daß an eine sogenannte unbegrenzbare Vermehrbarkeit des Kapitals, von der viele träumen [1], nicht von ferne gedacht werden kann. Das war der große Irrthum von Adam Smith, daß er jede Vermehrung dessen, was er Nationalreichthum nannte, auch als eine verhältnißmäßige Vermehrung des Kapitals ansah, auch wenn die Mittel zur Arbeit keineswegs in gleichem Grade vermehrt werden [2]. Woher das kam, ist leicht zu sehen. Nach ihm lebt die Arbeit zwar vom Kapital, aber dafür hat sie auch nichts zu thun als das Kapital zu mehren und so ihren Zwingherrn immer stärker zu machen. Daß das Kapital ebenso von der Arbeit abhängig ist, davon hat er keinen Begriff, soviel auch sein System von der Arbeit redet. Von daher stammt jene Anschauung und Redeweise, die nun uns alle beherrscht, gerade als wäre das Kapital ein Hegel'sches Ding an sich, eine selbständige, unabhängige Kraft oder Persönlichkeit, oder ein mythologisches Wesen, dem Götter und Menschen und der Lauf der Dinge unterworfen sind gleichwie dem Fatum. Darum sagt Smith, daß die Arbeit nur so viel zunehmen könne, als das Kapital zunimmt, das Kapital aber nehme ebenso viel zu, als vom Nationaleinkommen erübrigt wird [3]. Demnach würde

---

[1] Kleinschrodt, Grundprincipien der politischen Oekonomie 29. Besonders Dietzel, System der Staatsanleihen.

[2] Vgl. Malthus, Versuch über die Volksvermehrung, deutsch von Hegewisch, Altona 1807, II, 85. 96.

[3] Smith, Wealth of Nations 4, 2. Ed. Rogers 1869. II, 30.

die Macht und Größe des Kapitals immer steigen, die Selbständigkeit der völlig von ihr abhängigen Arbeit aber natürlich umgekehrt in gleichem Grade stetig abnehmen. Daß eine solche Lage zuletzt mit dem völligen Erliegen der Arbeit endigen müßte, leuchtet jedem ein.

Es ergibt sich also aus allem, daß Kapital und Arbeit nach allen Seiten hin einander gleichstehen. Kapital bedarf der Arbeit, Arbeit des Kapitals. Kapital kann nur so viel zunehmen, als Arbeit vorhanden ist, um es fruchtbar zu machen. Fruchtbringende Arbeit kann nicht künstlich geschaffen werden; man kann nur so viel bieten, als Kapital vorhanden ist. Ein unendlicher Fortschritt ist nach beiden Seiten hin undenkbar. Sogar Stuart Mill muß das hier zugeben, indem er sagt: Die Industrie ist beschränkt durch das Kapital [1], aber es geht auch bei jedem Productionsprocesse alles Kapital auf [2]. Damit hat er wirklich die Wahrheit getroffen. Ist Kapital ohne Verbindung mit Arbeit nicht denkbar, so ist es schlechterdings unmöglich, daß Kapital beliebig und ins Unendliche vermehrt werde. Es gibt eine ganz bestimmte Grenze, über welche hinaus Kapital nicht gedacht werden kann. Das ist das Maß und die Menge der Arbeitskräfte, die es thätig verarbeiten.

24. Damit ist im wesentlichen die Lehre vom Kapital erschöpft. Eine nebensächliche Frage, die hier regelmäßig aufgeworfen wird, erledigt sich von selbst. Wir meinen die Streitfrage, ob außer Arbeit und Kapital noch ein dritter Factor der Werthbildung angenommen werden soll, die Natur. Hier handelt es sich offenbar nur um Worte. Daß jedes Kapital nichts anderes ist als ein angeeignetes Naturobject, wie Stuart Mill sich ausdrückt, oder ein in den Werthbildungsproceß hineingezogener Antheil an den Gütern der Natur, wird niemand

---

[1] Stuart Mill, Principles of Polit. Economy 1, 5, 1 (London 1869, 39). [2] Ib. 1, 5, 5. p. 44 ff.

bezweifeln. Wie es aber verschiedene Arten von Arbeit gibt, so auch verschiedene Arten von Naturgütern. Das bestreitet weder die eine noch die andere der hadernden Ansichten. Desgleichen haben wir viele Arten von Geld und können doch nur einen einzigen ökonomischen Begriff von Geld gelten lassen. Ebenso müssen wir unter dem einen Begriffe Kapital eine Menge von verschiedenen Arten des Kapitals, oder wie wir sagen, von Kapitalien unterbringen, liegende, bewegliche, Grund- und Hilfskapitalien, Kapitalien, die noch unbearbeitet erst der Natur abgerungen werden, und solche, die bereits einen Verarbeitungsproceß überstanden haben und nun abermals einem neuen unterworfen werden. Das hindert aber nicht, daß wir immer nur mit dem einen, allgemeinen, gemeinsamen Begriffe Kapital rechnen. Eine andere dritte Ursache der Werthbildung gibt es nicht. Rechnerisch muß man freilich in der Anwendung auf das praktische wirthschaftliche Leben unter den allgemeinen Begriffen Kapital und Arbeit verschiedene Factoren unterscheiden, Grundrente, Unternehmergewinn, Arbeitslohn, Kapitalien im engern Sinne. Darum muß die angewandte Nationalökonomie auch auf diese Titel Rücksicht nehmen. Hier aber, wo uns bloß die allgemeinen Begriffe beschäftigen, kommen die einzelnen Unterarten nicht besonders in Betracht. Die Sache scheint uns so selbstverständlich, daß wir darüber kein Wort hätten verlieren wollen, wenn es sich nicht doch um eine wichtige praktische Folgerung eben für das gewöhnliche wirthschaftliche Leben und für die angewandte Casuistik der Nationalökonomie handelte. Daß in dieser die einzelnen Arten von Kapital und Arbeit gesondert berechnet werden müssen, ist klar. Minder klar scheint aber vielen zu sein, wo die einzelnen Posten einzusetzen sind. Wenn man nun aber die Arbeit ausschließlich von der körperlichen Händearbeit versteht und ihr gar alles gegenüberstellt, Natur, wie man sagt, Kapital, Unternehmung oder geistige Arbeit, technische Leitung, was bleibt dann der Arbeit eigentlich noch

übrig? Da ist es freilich kein Wunder, wenn der sogenannte Arbeitslohn kaum die Selbstkosten der Arbeit deckt. Darum bleibt es oberster Grundsatz, daß es nur zwei Ursachen der Werthbildung gibt, Kapital und Arbeit, beide im weitesten Sinne genommen. Innerhalb dieser beiden Begriffe haben dann die Unterarten eines jeden unter sich selber abzurechnen, die verschiedenen Arten von Kapital über den einen gemeinsamen Antheil des Kapitals unter sich, und die verschiedenen Arten von Arbeit, geistiger und körperlicher, über den einen gemeinsamen Antheil der Arbeit unter sich.

25. Nach allem bisher Festgestellten kann es nun nicht mehr schwierig sein zu sagen, wie der Begriff Kapital zu bestimmen ist. Daß die herkömmliche Anschauung, die unter Kapital nur Geld in einer gewissen Verwendung denkt, unhaltbar ist, begreift sich jetzt ohne Mühe. Kapital ist offenbar ein viel weiterer Begriff und umfaßt jedes für Geld schätzbare Gut, das in den Proceß der Gebrauchswerthbildung gezogen wird, sei es als Grundkapital oder als Hilfs- und Betriebskapital.

Daß man gewöhnlich bloß das Geld dabei im Auge hat, wenn man von Kapital redet, ist übrigens leicht erklärlich. Einmal setzt man hier statt des Kapitals, aus dem man in der Wirklichkeit die Gebrauchswerthe bildet, in der Vorstellung das Mittel, für das man jenes als Aequivalent eintauschen kann. Dann hat es noch einen zweiten Grund. Obschon nämlich die einzelnen Klassen von wirthschaftlichen Gütern alle darin übereinstimmen, daß sie im Kapitalisationsprocesse der Bildung von Gebrauchswerthen unterworfen werden, so sind sie doch ihrer Natur nach oft ganz verschiedener Art. Seitdem aber das Geld auch Werthmesser geworden ist, führt man alle ihre Werthe gemeinsam auf Geldwerth zurück und bringt sie durch diesen miteinander in Vergleichung. Dagegen läßt sich nicht das mindeste einwenden, wenn man sich nur vor zwei großen Irrungen hütet. Nur zu leicht läßt man sich nämlich dazu

verleiten, bloß jene wirthschaftlichen Güter Kapitalien zu nennen, die auf Geldwerth reducirt sind, oder gar bloß insofern, als sie in Form von Geld auftreten. Daher die wunderliche Meinung, man habe im Mittelalter ohne Kapital zu produciren verstanden. Damit thut man doch dem Scharfsinne jener Zeit etwas zu viel Ehre an. Das heißt aber die Sache gerade auf den Kopf stellen. Nicht deshalb ist ein wirthschaftliches Gut Kapital, weil es auf Geld zurückgeführt wird, sondern nur dann, aber auch immer dann sind alle auf Geldwerth schätzbaren wirthschaftlichen Güter, gleichviel welcher Art sie seien, Kapital, wenn sie ihrer wirthschaftlichen Natur nach im Kapitalisationsprocesse zur Bildung von Gebrauchswerthen verwendet werden. Sie wären auch Kapital, wenn man sie nicht in Geldwerth bemessen würde. Daraus folgt zweitens, daß alle jene flottirenden Geldwerthe, die erst auf Arbeit warten, um wirklich fruchtbringend gemacht zu werden, nicht Kapital genannt werden dürfen. Man kann sogar den Ausdruck Reservekapital nur mit einer gewissen Einschränkung gebrauchen, insoferne solche Werthe vorerst bereit liegen, um sofort, wenn es der Bedarf erheischt, in das Kapitalgeschäft hereingezogen zu werden.

Demnach ist Kapital der Verbrauchswerth eines jeden wirthschaftlichen Gutes, welches und soweit es in Verbindung mit Arbeit im weitesten Sinne des Wortes der Bildung von Gebrauchswerthen als Grundlage oder Hilfsmittel dient. Ob dieser Verbrauchswerth in Geldwerth dargestellt wird oder nicht, ist gleichgiltig. Wichtig aber ist, daß Kapital nur jenes wirthschaftliche Gut ist, und nur jener Theil, aber auch jeder Theil und jede Art von Gut, das als Verbrauchswerth zur materiellen Grundlage des Werthbildungsprocesses gemacht wird. Nur insoweit es als Verbrauchswerth behandelt wird, kann es zu Kapital gemacht werden. Jedermann würde es als Ungerechtigkeit und Wucherei erklären, wenn jemand als Kapitalist mit

einem andern, der die Arbeit verrichtet, in ein gemeinsames Geschäft treten und dabei zum voraus von seinem Kapital einen gewissen Gebrauchswerth für sich als Nießbrauch abgesondert ausbedingen und gleichwohl mit dem Theilnehmer am ganzen Ertrage des Geschäftes gemeinsamen Antheil haben wollte. Das hieße von einer Sache doppelten Gebrauchswerth verlangen, den einen von der Sache als Grundlage des Geschäftes, den andern vom Geschäfte mit der Sache. Darum hat Stuart Mill ganz gut gesagt, daß im Kapitalisationsprocesse alles Kapital aufgeht. Was nicht darin aufgeht, ist nicht Kapital.

Fassen wir alles zusammen, so können wir schließlich sagen: Kapital ist jede als Verbrauchswerth behandelte Werthsache im vollsten Umfange des Wortes oder jedes materielle Gut — gleichviel ob unmittelbar, so wie es sich in der Natur vorfindet, oder wie es, in einem frühern Verarbeitungsprocesse bereits als Gebrauchswerth hergestellt, hier abermals als Verbrauchswerth einem neuen Verarbeitungsprocesse unterworfen wird, oder ob nur mittelbar durch ein Aequivalent, insbesondere durch Geld vertreten —, kurz, Kapital ist jedes materielle Gut, woraus mittelst Arbeit in der weitesten Bedeutung dieses Wortes unter gemeinschaftlichem Risico ein sowohl für Kapital als für Arbeit fruchtbringender Nießbrauch oder ein gemeinschaftlicher selbständiger Gebrauchswerth gezogen werden soll.

26. So nahe also auch im praktischen Leben Geld und Kapital bei einander stehen, so sind sie doch logisch einander entgegengesetzt wie ein einfacher Begriff und eine zusammengesetzte Sache und bilden wirthschaftlich die beiden entgegengesetzten Seiten des Erwerbslebens, gerade wie die öde Fläche und der bebaute Garten, der wilde und der veredelte fruchttragende Baum. Die beiden Begriffe stehen sich mit einem Worte gegenüber wie die zwei Begriffe unfruchtbar und fruchtbar oder die weniger der Mißdeutung ausgesetzten Begriffe Verbrauch und Nießbrauch. Geld ist ein einfacher Begriff,

Kapital, auch wenn es in Gedanken getrennt von der Arbeit betrachtet wird, kann in der Wirklichkeit nie anders als in engstem Zusammenhange mit dieser vorgestellt werden. Geld ist ein einfaches Werthzeichen. Wir sagen nicht, daß es ein leeres Werthzeichen ist. Aber auch wo die Werthsache mit dem Werthzeichen zusammenfällt, nimmt sie dadurch den Charakter des einfachen Werthzeichens an; denn sonst verliert das Geld den Charakter von Geld und wird zur Waare. Kapital aber ist eine Werthsache, nicht jede Werthsache überhaupt, sondern eine Werthsache als Grundlage eines Geschäftes, und zwar nicht jedes beliebigen Geschäftes, sondern eines solchen, bei dem durch Arbeit neue Werthe zu dem frühern hinzu erzeugt, also aus einer als Verbrauchswerth behandelten Werthsache oder deren Aequivalent ein selbständiger, davon lostrennbarer Gebrauchswerth gezogen wird. Deshalb ist das Geld unfruchtbar und kann nicht anders als unfruchtbar sein, solange es als Geld behandelt wird. Denn es läßt durchaus keinen abgesonderten Nießbrauch, nicht einmal einen Scheinnießbrauch zu. Vielmehr ist der einzige natürliche Gebrauch, der davon möglich ist, unmittelbar auch sein Verbrauch. Denn wird das Werthzeichen zu dem gebraucht, wozu es bestimmt ist, so ist auch die Werthsache selber verbraucht. Das ist eben das Eigenthümliche am Gelde, daß dem Werthzeichen die Werthsache unlöslich folgt, und daß in dem Augenblicke, da man die Werthsache als solche losgelöst vom Werthzeichen handhabt, das Werthzeichen, die Eigenschaft als Geld verschwunden ist. Es ist also schlechterdings unmöglich, Geld, solange es Geld ist und als Geld behandelt wird, als Waare oder als Werthsache zu behandeln und selbständige Werthe aus ihm herauszulocken. Das einzige Geschäft, das mit dem Gelde als Geld möglich ist, besteht darin, daß man es als Werthzeichen behandelt, das heißt, gegen ein anderes Werthzeichen oder gegen eine Werthsache hingibt. Damit ist es aber sofort auch verbraucht sowohl als Werth-

zeichen wie als Werthsache. Läßt sich aber schlechterdings kein Weg denken, auf dem aus dem Gelde ein von ihm selbst gesonderter Nutzertrag gezogen werden könnte, so kann es augenscheinlich nimmer gerecht sein, für das hingegebene Geld mehr zu verlangen als den einfachen Ersatz seines Werthes.

Gegen dieses Dogma, daß das Geld als solches nie Werthsache noch Grundlage eines werthbildenden Geschäftes werden kann, ist es nur ein scheinbarer Einwand, wenn man sagt, daß aber doch erfahrungsgemäß das Geld in Wirklichkeit etwas einträgt, und zwar oft mehr als alles Kapital. Mit dem einzigen Worte eintragen hat dieser Einwand auch schon den Schlüssel zu seiner Lösung gegeben. Wir haben nie gesagt, daß das Geld nichts eintragen kann. Ja, es ist nur zu wahr, es trägt oft weit mehr ein als ehrliches Kapital. Sagte doch jener Millionär auf die Frage, woher er denn sein ungeheures Vermögen habe: O, der große Gewinn kommt von selber rasch und ohne Plage. Was aber Arbeit kostet und langsam geht, das ist der kleine Profit. So ist es. Arbeitet einer mit seinem Kapital, so ist die Arbeit sauer und der Gewinn mäßig. Läßt er aber, wie man bezeichnend genug sagt, das Geld für sich arbeiten, so fließt ihm Geld zu wie aus Brunnen, und der Gewinn ist oft ganz unmenschlich. Der Unterschied ist nur der, daß das Kapital neue Werthe, Gebrauchswerthe trägt oder hervorbringt, indes das Geld lediglich alte, anderen zu Recht gehörige Verbrauchswerthe einträgt oder herauspreßt, oft aber auch leere Scheinwerthe zusammenbringt. Diesen Satz halten wir für einen von denen, die man der Menschheit heute oft predigen sollte. Ehemals war das eine Wahrheit, über die niemand im Zweifel war. Die österreichischen Nationalökonomen unter Leopold I. nannten Colbert und seine Anhänger wegen ihres Geschickes, deutsches Geld zur Nahrung für das französische und dieses als Köder für jenes zu gebrauchen, echt im Geiste ihrer Zeit kurzweg „Saug-Igeln und

Schröpff-Köpffe von Teutschland". Sie haben damit zwar zweifelsohne kein Hofcompliment, aber eine ganz zuverlässige nationalökonomische Wahrheit ausgesprochen. Und die Holländer des vorigen Jahrhunderts, die in ihrer Unverblümtheit offen sagten, sie zögen ihren Reichthum zumeist aus der Dummheit der anderen Völker, haben abermals die richtige Sachlage weit näher berührt als die phantastische Blumensprache von der Fruchtbarkeit des Geldes, mit der man uns heute den Sinn betäubt.

Die sogenannte Arbeit des Geldes ist nun einmal trotz unserer angeblichen Entdeckungen nicht productiv wie die des Kapitals, sondern rein inductiv. Alles Spiel mit Geld auf der Börse steht wirthschaftlich ganz auf demselben Standpunkte wie die Wette und die Lotterie, rechtlich und sittlich freilich noch tiefer. Das Geheimniß besteht darin, daß die einen gewinnen durch das, was andere geben oder verlieren müssen. Es handelt sich also nur um Uebertragung vorhandener, nicht um Schaffung neuer Werthe. Wenn einer auf der Börse Millionen gewinnt, so ist darum kein Pfennig mehr in der Welt, so wenig als er dadurch den Nationalreichthum vermehrt, daß er in Monaco spielt. Das Kapital bringt mit der Arbeit Werthe hervor, die zuvor nicht existirten. Das Geld aber bringt nur ein, was andere hervorgebracht haben. Das Geld erzeugt nicht Gebrauchswerthe, aber es zieht die bereits vorhandenen Verbrauchswerthe aus fremden Händen an sich. Diese vermeintlichen Arbeiten des Geldes sind alle genau derselben Art wie die Arbeit jener Holländer und Schröpfköpfe oder jenes Pfiffikus, von dem es heißt:

Einen Mann hungerte manche Stund,
Er ging und kaufte sich einen Hund [1].

Den Hund richtete er nämlich dazu ab, ihm Schinken und Geflügel aus der ganzen Gegend zusammenzubringen. Dabei

---

[1] Wander, Sprichw.-Lexikon III, 404, Nr. 963.

lebten Herr und Hund, wenn auch nicht königlich, jedenfalls leicht besser, als wenn sie productiv hätten sein müssen. Ein so einfaches Mittel stünde natürlich unserer hochcultivirten Zeit übel an. Dafür aber thut einem jeden, der nicht durch ehrliche Arbeit Gebrauchswerthe erzeugen will, das Geld denselben Dienst wie jener Hund, und bessere. Denn Geld ist bekanntlich wie Leim, und alles bleibt daran hängen, woran es einmal gestreift hat, Gewissen und Ehre und Verstand, am liebsten aber fremdes Eigenthum. Darum trägt es so viel ein, obschon es nichts erträgt.

27. Das ist so einleuchtend, daß die Schule von Forbonnais sogar bis zu dem Extrem gehen konnte, zu behaupten, selbst das Kapital trage keine Frucht. Die sogenannten Zinsen des Kapitals beruhten auf einer leeren Kriegslist. Man ziehe nämlich, sagte sie mit echt physiokratischer Schlauheit, nicht Zins vom Kapital, sondern man zahle Zins auf das Kapital. Da das Geld absolut unfruchtbar sei, so würden die Leute es natürlich alle im Kasten verbergen und dadurch Geldnoth erzeugen. Nur durch den sogenannten Zins ließen sie sich bewegen, es herauszugeben. Dieser sei also offenbar kein Ertrag vom Kapital, sondern nur eine Prämie für das Kapital. Ja selbst Smith und seine Schüler stecken mehr oder minder in demselben Irrthum, indem sie, entsprechend dem Mysticismus ihrer Ersparungstheorie, den Kapitalzins nicht als eine von innen heraus erzeugte Frucht, sondern als eine Entschädigung dafür ansehen, daß sich der opferwillige Kapitalist zum Besten des Arbeiters die Entbehrung auferlegt habe, sein Kapital nicht selber aufzuzehren.

Wir haben es also hier mit zwei Extremen zu thun. Die eine Richtung möchte selbst dem Gelde fruchtbringende Kraft und Natur beilegen: sie macht das Geld zum Kapital. Die andere läßt nicht einmal dem Kapital sein Wesen, das heißt, seine Productivität: sie macht das Kapital zu Geld. Zwischen

beiden müssen wir die Mitte einhalten, indem wir Geld und Kapital voneinander scheiden wie Metall und Pflanze, wie Stein und Garten. Der Zins beim Kapital ist eine Frucht, die vermittelst der Arbeit aus dem Kapital selber organisch herauswächst, das Geld aber kann nie und nimmer weder aus sich noch von außen her einen neuen Gebrauchswerth erzeugen.

28. Ueber so mittelalterliche Vorstellungen pflegen allerdings kluge Leute vornehm zu lächeln, gerade wie die klugen Bauern und die noch klügeren Gebildeten lächelten, als man sie bat, den Dachauerbanken und den Gründungen bis hinauf zur Union Générale nicht zu trauen. Gab es doch gelehrte und gewissenhafte Männer, welche allen Ernstes warnten, über derlei Institute vorschnelle und allzu strenge abzuurtheilen: es wäre ja doch möglich, daß die Spitzeder und Herr Bontoux neue Wege entdeckt hätten, um mit dem Gelde etwas anzufangen, wovon sich die Scholastik nichts träumen ließ. Aber es dauerte nicht lange, da zeigte sich, daß Geld eben immer Geld ist und nur einen Weg hat. Diese neuen vermeintlichen Wege waren ganz und gar der eine alte. Die antischolastische Entdeckung bestand darin, aus einer Schublade zu nehmen und in die andere zu legen, oder wie die Alten etwas derber sagten, ein Loch zuzumachen, indem man ein anderes aufmachte. Und als keines mehr aufzumachen war, da war auch keines mehr zuzumachen. Als es aus dem einen Sack nichts mehr zu nehmen gab, gab es in den andern nichts mehr zu stecken, und dann war das Spiel zu Ende, und man nannte dann den Schluß Krach. So bei den kleinen unschuldigen Unternehmungen. Wir nennen sie unschuldig. Denn bei diesen wird doch wenigstens Einigen noch wirklich etwas gegeben. Bei den großen Geldgeschäften aber wird regelmäßig bloß genommen und nichts gegeben als leerer Schein. Hier besteht das, was das Geld einträgt, nicht einmal mehr in fremden Verbrauchswerthen, sondern lediglich in Werthscheinen, oder richtiger gesagt, in bloßen Scheinwerthen.

Wie das so kommen muß, haben wir oben schon betrachtet. Es kann nicht beliebig viel Geld geschaffen werden. Geld kann nur so viel vorhanden sein, als Bedürfniß danach vorhanden ist. Alles aber, was unter dem Scheine von Geld über diese unüberschreitbare Grenze hinaus brach liegt, wird Werthsache, und zwar schlechthin todte und unfruchtbare Werthsache. Darum wird die Gesellschaft selbst dann schon benachtheiligt, wenn das überflüssige angebliche Geld noch in Baarbestand vorhanden ist. Sogar unter dieser Voraussetzung drückt es durch sein Uebermaß alle Werthe herab und treibt allgemein die Preise hinauf. Denn da das Geld allgemeiner Preis- und Werthmesser ist, so richten sich alle Preise und Werthe nach ihm. Nun aber verliert das Geld, sobald es nicht mehr zum bloßen Umsatze dient, und das kann es nicht, wenn es das Bedürfniß überschreitet, seinen Charakter als Geld und mehrt noch überdies die unfruchtbaren Werthsachen. Somit ist der Schaden, und zwar der allgemeine Schaden, unvermeidlich. Als Werthsache entwerthet das überflüssige Geld die Werthe, wie diese bei jedem Ueberangebote sinken. Damit sinkt es aber selbst im Werthe. Und da es nun zugleich auch der allgemeine Preis- oder Werthmesser ist, so müssen natürlich alle Preise umgekehrt in eben dem Grade steigen, in dem die Werthe sinken[1]. Wenn nun

[1] Wenn wir Werthsache oder Werth mit w, Preis mit p bezeichnen, so haben wir für regelmäßige Zustände, wo Waaren und Werthe mit dem Preis übereinstimmen, die Formel $w = p$. Sinkt der Werth wegen Ueberfluß der Waare, und bleibt der Preis derselbe, d. h. kann man um den gleichen Preis dieselbe Waare erhalten wie früher, nur daß sie nicht mehr denselben Werth hat wie ehevor, so ergibt sich $w - 1 = p$; $w - 2 = p$; $w - 3 = p$, oder $w = p + 1$; $w = p + 2$; $w = p + 3$. Ich zahle also selbst da, wo der Preis sich nicht ändert, mit der fortschreitenden Entwerthung stets höhere Preise. Wenn nun gar noch die Preise überdies steigen, wie das regelmäßig der Fall ist, wird das Mißverhältniß zwischen Werth und Preis noch schreiender. Nur zu oft können wir hier die Formel

gar noch die künstlich neugemachten Werthe bloße Scheinwerthe sind, wie das bei unseren Geldunternehmungen zum größten Theile der Fall ist, so bringen diese Geld in Umlauf, das nicht bloß nicht Geld ist, sondern auch nicht einmal Werth hat. Und doch wirkt diese Täuschung ebenso auf Minderung der Werthe und Mehrung der Preise. Dafür aber ziehen sie das wirklich vorhandene Geld an sich und ersetzen es in der Gesellschaft durch nichts als durch leeren Schein. Wenn es auch nur ein wenig Rechnen und Denken gibt, so muß einleuchten, daß bei solchem Verfahren die Gesellschaft ausgeplündert wird und daß in ihr Mangel an Geld in eben dem Grade eintreten muß, in dem es scheinbar vermehrt wird. In diesem Stücke mag unsere Zeit begreifen, wer will. Das sind doch keine Dinge, die zu hoch wären, als daß man sie fassen könnte. Wenn aber alles Bitten und Warnen und Vorstellen vergeblich ist, so muß man eben glauben, man wolle die Wahrheit nicht einsehen. Nun dann wird sich wohl auch hier der Spruch des angelsächsischen Rechtes bewahrheiten: Wer wissentlich verbricht, wird wissentlich büßen [1]. Wir aber wollen trotz aller Mißgunst nicht dazu schweigen, damit wenigstens uns keine Verantwortung treffe, wenn die Rache des Verhängnisses sich erfüllt.

29. So viel also zur Erklärung dessen, was nicht bloß die Kirchenlehre, sondern auch das Naturrecht und alle gebildeten Rechte über die wirthschaftlichen Begriffe Geld und Kapital lehren.

Noch erübrigt eine zweite Untersuchung über diese Frage. Diese ist moralischer oder juridischer Art und bezieht sich nicht mehr auf den Gegenstand der verschiedenen wirthschaftlichen und rechtlichen Geschäfte, sondern auf die Natur der betreffenden Geschäfte selbst.

---

anwenden: $w - 1 = p + 1$; $w - 2 = p + 2$; $w - 3 = p + 3$; also $w = p + 2$; $w = p + 4$; $w = p + 6$.

[1] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 291 (7, 43).

Je nachdem der Gegenstand eines Geschäftes ein anderer ist, nimmt auch das Geschäft selbst eine völlig andere Form an. Eine ganz andere Operation ist das Gelddarlehen und wieder eine ganz andere das Kapitalgeschäft [1].

30. Darlehen ist ein Realvertrag, in welchem eine Sache nach ihrem Verbrauchswerthe an einen andern zum Eigenthum hingegeben wird gegen die Verpflichtung, sie nach einer bestimmten Zeit der Gattung nach, das heißt, nicht dieselbe Sache — denn das ist unmöglich, wenn sie nur Verbrauchswerth hat —, sondern eine nach Quantität und Qualität gleiche Sache zurückzugeben [2].

Der Darlehensvertrag ist also einmal ein Realvertrag. Er haftet an der Sache, er gründet sich auf den Gegenstand als solchen. Nicht das, was mit der Sache geschieht, nicht der Zweck, zu dem man sie zu erwerben sucht, sondern die Sache selber und zwar sie allein ist es, worauf sich die im Vertrage übernommene Verpflichtung gründet [3]. Es wird sich alsbald zeigen, wie wichtig diese Bestimmung ist.

Der Darlehensvertrag ist zweitens ein streng einseitiger Vertrag. Nur der Darleiher wird durch den Vertrag berechtigt, nämlich zur Forderung der Rückgabe, nur er ist Creditor. Der Empfänger, und nur er, wird bloß verpflichtet, nämlich zur Rückgabe, er allein ist also Schuldner [4].

Der Gegenstand des Darlehensvertrages ist drittens eine ausschließlich nach ihrem Verbrauchswerthe behandelte Sache. Es gibt, wie wir wissen, Dinge, die man bald nach ihrem Gebrauchswerthe, bald nach ihrem Verbrauchswerthe betrachten

---

[1] Bened. XIV., Vix pervenit § quarto loco.

[2] Inst. 3, 15 (14), prol. Dig. 44, 7. l. 1. § 2. Vgl. hierzu unten 41.

[3] Re contrahitur obligatio mutui datione. Dig. 44, 7. l. 1. § 2. Inst. 3, 15 (14), prol.

[4] Göschen, Civilrecht II, II, 283. Weiske, Rechtslexikon III, 236. Pichler, Jus canon. 5, 19, 2.

kann. Selbst diese begründen ein Darlehen in dem Falle, wenn sie rein nach ihrem Verbrauchswerthe hingegeben werden gegen Zurückgabe einer gleichen Sache nach einer bestimmten Frist. Es hat beispielshalber jemand ein Reitpferd, dessen er den Winter über schlechterdings nicht bedarf, das ihm vielmehr jetzt nur unnütze Kosten macht. Ein anderer könnte inzwischen ein Amt erhalten, wenn er eine bestimmte Caution zu erlegen oder sich entsprechend einzurichten oder eine gewisse Schuld abzuzahlen im Stande wäre. Der erste hat aber nicht so viel baares Geld überflüssig, um es ihm vorzustrecken. Aber sein Pferd kann er bis zum Frühling entbehren. Er gibt es ihm also zur vollen freien Verfügung mit der einzigen Bedingung, daß er bis Ostern entweder dieses oder ein gleich gutes Reitpferd zurückerhalte. Der andere kann natürlich das entlehnte Pferd ebensowenig gebrauchen. Aber er kann dafür die ihm für den Augenblick nöthige Summe erlangen, indem er es verbraucht, das heißt, verkauft oder verpfändet oder sonst in Geld oder Einrichtung umsetzt. Somit ist dieses Geschäft ein wirkliches Darlehen. Denn obwohl das Pferd unter anderen Verhältnissen Gebrauchswerth hat, bildet es doch in dem vorliegenden Geschäfte die Grundlage des ganzen Vertrages ausschließlich als Verbrauchswerth [1].

---

[1] Man kann kaum genug darauf aufmerksam machen, daß man den Werth einer Sache nie im allgemeinen und für immer, sondern stets im besondern beurtheilen muß, um über die Gerechtigkeit eines Handels zu urtheilen. Eine Conditorei, die ein Bauer als Erbe erhält, ein Paar Ochsen, die ein Kaufmann in der Stadt, ein Wirthshaus, das ein Geistlicher, ein Strumpfwaarenlager, das ein Beamter bei einem Concurs übernehmen muß, um nicht seine ganze Forderung zu verlieren, das alles hat in diesen Fällen nur Verbrauchswerth und dient lediglich als Tauschmittel zum möglichst schnellen Umsatz in irgend etwas anderes, Gut, Preis, Waare oder Werthzeichen, — kurz, die Conditorei, das Wirthshaus, das Waarenlager ist in diesem besondern Falle lediglich Geld und sonst nichts, und noch dazu eine der unbequemsten Arten von Geld.

Das aber macht einen grundwesentlichen Unterschied aus, unter welchem Gesichtspunkte eine Sache zur Grundlage eines Geschäftes gemacht wird. Wird sie als verbrauchbar gegen Rückgabe einer andern gleichen hingegeben, so entsteht daraus ein mutuum, ein Darlehen. Wird sie dagegen hingegeben nicht zum Verbrauche, sondern bloß zum Gebrauche, und darum natürlich auch mit der Verpflichtung, nicht bloß ein Aequivalent der gleichen Gattung zurückzuerstatten, sondern dieselbe Sache als solche zurückzugeben, so ergibt sich ein Vertrag völlig neuer Art, ein commodatum oder Leihvertrag [1]. Demzufolge kann mit Gebrauchsgegenständen unter Bedingungen, in denen sie keinen vom Verbrauche gesonderten Gebrauch zulassen, und insbesondere mit Dingen, die ihrer Natur nach nur Verbrauchswerth haben können, nie ein Leihvertrag, sondern nur ein Darlehensvertrag abgeschlossen werden [2]. Darum kann mit Geld naturgemäß nie ein anderes Geschäft eingegangen werden als ein Darlehen.

Wenn aber im Darlehen der Gegenstand als verbrauchbarer hingegeben wird, so ist die unabweisliche Forderung die, daß er in das wahre und wirkliche Eigenthum dessen übergehe, dem er dargeliehen wird. Darin besteht ein weiterer Unterschied zwischen Darlehen und Leihvertrag. Im Leihvertrage, der bloß den Gebrauch einer Sache ermöglicht und die Zurückgabe der nämlichen Sache selbst auferlegt, kann natürlich der, welcher sie geliehen erhält, nie Eigenthümer werden [3]. Es wäre aber eine reine Täuschung, wenn man einem den Verbrauch einer Sache gegen Ersatz durch eine andere einräumen und ihm trotz-

---

[1] Dig. 12, 1. l. 1. prol.; 13, 6. l. 1. § 1. Inst. 3, 15 (14), § 2. Göschen, Civilrecht II, II, 309. Billuart, De contract. d. 6. a. 3.

[2] Dig. 13, 6. l. 3. § 6. Sylvester, v. commodatum § 2.

[3] Dig. 13, 6. l. 8. l. 9; 41, 2. l. 3. § 20. Inst. 3, 15 (14), § 2. Göschen, Civilrecht II, II, 308. Billuart, De contract. d. 6. a. 3. Ferraris, Biblioth. v. commodat. § 9.

dem nicht das volle Eigenthumsrecht darüber zugestehen wollte. Deshalb hält denn auch ein jedes Recht, das Naturrecht wie das römische [1] und das Kirchenrecht [2], daran fest, daß der Entlehnende durch den Darlehensvertrag Eigenthümer der verbrauchbaren Sache, also insbesondere des Geldes, wird [3]. Das Darlehen ist eine wirkliche Aenderung des Eigenthumsrechtes und eine wirkliche Eigenthumsübertragung, eine alienatio und eine traditio, wie sich das römische Recht ausdrückt. Der Creditor begibt sich damit des Eigenthumsrechtes auf das, was bisher sein war, und der Debitor tritt in den ganzen und wirklichen Besitz dessen, was zuvor dem andern gehört hat [4]. Die Veränderung des Eigenthumsrechtes ist dem Darlehensvertrage so wesentlich, daß er dort, wo sie nicht stattfindet, nicht zu stande kommen kann [5]. Diese rechtliche Thatsache ist für die Beurtheilung der kirchlichen Lehre von entscheidendem Belange. Mit vollem Grunde richtete der eigentliche Vater der modernen Wucherlehre, Salmasius, gegen diesen Punkt seinen Hauptangriff. Er dachte logisch genug, um zu begreifen, daß, solange die Lehre von der traditio oder der Eigenthumsübertragung beim Darlehen nicht umgestoßen sei, jeder Versuch, die kirchliche Zinslehre umzugestalten, scheitern müsse [6]. Denn wie soll in alle Ewigkeit die Forderung einer Abgabe für eine Sache gerechtfertigt werden, die längst in fremdes Eigenthum übergegangen ist? Entweder muß man also, so schloß er richtig,

---

[1] Dig. 12, 1. l. 2. § 2; 26, 8. l. 9. Inst. 3, 15 (14), 2; 2, 8, 2. Vgl. Lange, Röm. Alterth. (3) I, 272 f. Rein in Pauly, Real-Encyklop. V, 286.

[2] Sylvester, Summa v. contractus § 4; mutuum § 3. Pichler, Jus can. 5, 19, 2. Navarrus, Enchir. 17, 180. 206.

[3] Thomas 2. 2. q. 78. a. 1; a. 2 ad 5; 3. d. 37. q. 1. a. 6.

[4] Genau darüber Sintenis, Civilrecht (3) II, 515 ff.

[5] Windscheid, Pandekten (5) II, 362.

[6] Bened. XIV., Synod. dioec. 10, 4, 2.

das kirchliche Zinsverbot vom Darlehen annehmen oder, wenn man diesem entgehen will, läugnen, daß das Darlehen eine Veränderung des Eigenthumsrechtes mit sich bringe. Ihm, der sich berufen glaubte, dem Wucher die goldene Pforte ins Heiligthum der christlichen Lehre zu öffnen, konnte es nicht zweifelhaft sein, was er zu wählen habe. Er zog also, um dem Wucher ebenen Weg zu machen, den Widerspruch gegen Recht und Vernunft vor und läugnete, daß das Darlehen eine Uebertragung des Eigenthumsrechtes sei. Darüber gerieth er begreiflicherweise in einen heftigen Kampf mit den Juristen, der eine große Literatur hervorrief [1]. Den Satz von der Eigenthumsübertragung im Darlehen hat wohl nie ein Jurist von Bedeutung preisgegeben [2]. Die hervorragendsten Rechtslehrer haben darum auch stets an der Lehre des römischen Rechtes festgehalten, daß ein Zins, welcher Art er immer sein mag, nie und nimmer aus der innern Natur und Wesenheit des Darlehens als solchen zu rechtfertigen ist [3]. Wenn sie gleichwohl Zins beim Darlehen erlauben, so fassen sie diesen als eine dem Darlehensvertrage außerwesentliche und durch einen besondern neuen Vertrag zu diesem von außen hinzutretende

---

[1] Höpfner, Commentar über die Heineccischen Institutionen (2) 593. Uebrigens begriff auch Salmasius, daß Eigenthumsübertragung sachlich unvermeidlich sei, und erklärte deshalb in einer zweiten Rechtfertigungsschrift, sie gehe nur formell nicht nach der römischen Lehre von der alienatio vor sich.

[2] Giphanius, Antinomiae jur. civ. 24, 21 (Francof. 1666. II, 20). Zoesius, Comm. in Dig. 12, 1, 10; Comm. in Instit. 3, 16, 6. Thibaut, Pandekten (7) II, 294. Mühlenbruch, Pandekten (2) II, 330. Göschen, Civilrecht II, II, 283. 289. Arndts, Pandekten (7) § 280, S. 488. Puchta, Pandekten (6) 443. Eck in Holtzendorffs Rechtslexikon (1) I, 250. Weiske, Rechtslexikon III, 230. Baron, Pandekten (7) 468. Sohm, Institutionen (4) 274. Scheurl, Institutionen (8) 254.

[3] Siehe oben Nr. 13.

Mehrforderung auf. Ob sie damit dem Rechte gerecht werden, ist eine andere Frage. Wir läugnen nicht, daß dessen Wortlaut so gedeutet werden kann. Uns scheint aber, daß auch das römische Recht, wenn es anders consequent ist, und das Lob streitet ihm niemand ab, eine solche Mehrforderung nun einmal nicht als Zins im eigentlichen Sinne, sondern als etwas ganz anderes gestatten kann, nämlich als das, was wir alsbald Interesse nennen werden. Sei dem wie immer, uns steht jedenfalls zweierlei unumstößlich fest, erstens daß beim Darlehensvertrage das Eigenthumsrecht auf den Entlehner übertragen wird, und zweitens daß eben deshalb das Darlehen auf keinerlei Weise als eine Art von Miethe aufgefaßt, das heißt, mit Zins belegt werden kann [1].

Da nun aber mit dem Eigenthumsrechte auch alle Haftbarkeit und Gefahr verbunden ist, so folgt viertens, daß mit dem Augenblicke der Uebergabe und mit dem Antritte des Eigenthumsrechtes das ganze Risico beim Darlehen vom Darleihenden abgewälzt und vom Entlehnenden übernommen wird [2].

Ist aber der Entlehnende mit dem vollen Rechte des Verbrauches und mit dem ganzen und alleinigen Risico Herr der dargeliehenen Sache geworden und ist mit dem Augenblicke der Uebergabe das ganze Darlehensgeschäft abgeschlossen, so ergibt sich fünftens, daß alles, was der nunmehrige Eigenthümer der Sache, das heißt, der Entlehner, mit ihr unternimmt, auf den Vertrag selbst durchaus keinen Einfluß haben kann. Mag der Entlehner mit der dargeliehenen Sache nach der einmal vollzogenen Uebergabe zu beginnen vorhaben und wirklich beginnen was immer, mag der Darleihende immerhin rechnen, daß auch er etwas damit hätte beginnen können, und daß so die Sache für ihn fruchtlos ist, indes ein anderer daraus Nutzen zieht, das

---

[1] So Bened. XIV., Synod. dioec. 10, 4, 2.

[2] Dig. 44, 7. l. 1. § 4. Inst. 3, 15 (14). § 2. Thomas 2. 2. q. 78. a. 2 ad 5. Göschen, Civilrecht II, II, 252 f. 289.

alles berührt den Vertrag als solchen nicht[1] und gibt dem frühern Herrn der Sache kein Recht, das, was nach dem Vertrage geschieht, als Grund zu einer besondern Gegenleistung in den Darlehensvertrag selbst hereinzuziehen[2].

31. Damit ist nun aber von selbst die kirchliche Lehre gegeben. Diese aber lautet: Aller Gewinn, der aus dem Darlehen als solchem, um des Darlehens selber willen, gezogen wird, ist wucherisch und unerlaubt[3]. Wer immer über die Rückgabe des Dargeliehenen hinaus, um des Darlehens selber willen, mehr fordert, als er dargeliehen hat, handelt gegen das Grundgesetz des Darlehens. Denn dieses besteht darin, daß zwischen dem Hingegebenen und dem Zurückzugebenden vollkommene Gleichheit stattfinden muß[4].

Es ist also jede Mehrforderung oder jeder Bezug eines Gewinnes, bloß um des Darlehensvertrages als solchen willen, sei es nun in Form von Zins oder sonst wie immer, durchaus unstatthaft. Das ergibt sich einmal aus der Natur des Gegenstandes, welcher die Grundlage des Darlehensvertrages bildet. Dieser ist stets eine Sache, die keinen vom Verbrauchswerthe gesonderten, beim Gelde nicht einmal einen vom Verbrauchswerthe trennbaren Gebrauchswerth hat. Es wäre also schreiende Ungerechtigkeit, wenn der Darleihende, dem der volle Verbrauchswerth ganz ersetzt wird, sich von der nämlichen Sache einen Gebrauchswerth wollte vergüten lassen, der im betreffenden Falle gar nicht einmal vorliegt[5]. Damit fällt auch jene

[1] Das dürfte wohl der Sinn der so viel bestrittenen Stelle bei Thomas (2. 2. q. 78. a. 2 ad 1) sein.

[2] Bened. XIV., Synod. dioec. 10, 4, 10, 2°; Vix pervenit 2° (Const. sel. Romae 1766. I, 217. Denzinger, Enchir. 1319).

[3] Bened. XIV., Synod. dioec. 10, 4, 10, 1°.

[4] Id., Vix pervenit 1°; 2° (Const. sel. Romae 1766. I, 217).

[5] Dig. 7, 5. 1. 5. § 2. Thomas 2. 2. q. 78. a. 1; a. 2 ad 2; a. 3; De malo q. 13. a. 4. c. Rainer a Pisis, Pantheologia v. usura 2, 3 (Lugd. 1655. III, 786). Antonin. II. t. 1. c. 6. § 1.

sonderbare Theorie von selbst in ihr Nichts zusammen, welche die Berechtigung des Zinsnehmens vom Darlehen aus der Zeit herleiten will, während der sich das Geld in den Händen des Entlehners befindet. Schon im Mittelalter wurde diese Erklärung oft versucht, wie wir aus Thomas von Aquin und anderen Lehrern sehen. Neuestens hat Böhm-Bawerk sie abermals in seinem großen Werke über Kapital und Zins vorgetragen. Er erklärt nämlich den Zins als die Differenz, um die wir das gegenwärtig Hingegebene höher anschlagen als das, was wir in Zukunft dafür zu erwarten haben. Wenn aber der Gegenstand des Darlehensgeschäftes jetzt wie immer in sich unfruchtbar ist, dann hat die Zeit damit nichts zu schaffen. In diesem Falle würde in der That, wie die Mittelalterlichen sagen, die Zeit verkauft, ein Gut, das allen gemein ist.

Dasselbe ergibt sich zweitens aus der Natur des fraglichen Rechtsgeschäftes. Der Darlehensvertrag selber schafft deshalb unter keiner Bedingung eine Berechtigung zu irgend einer Mehrforderung [1], weil er bloß die Verpflichtung zur Zurückgabe von eben so viel in sich schließt, als dargeliehen worden ist [2], so zwar, daß das, was allenfalls mehr gefordert worden sein sollte, an der zurückzuerstattenden Hauptsumme selbst abgezogen werden muß [3]. Das aber, was der neue Herr mit dem Dargeliehenen nun nach Abschluß des Vertrages beginnt, kommt, wie wir wissen, für den Vertrag selbst nicht in Betracht.

Darum läßt sich drittens auch von seiten des Entlehnenden kein Grund zu irgend einer Mehrforderung finden. Es ist doch gewiß unbillig und ungerecht, daß einer Zins zahle, mit anderen Worten Früchte von einem Handel hergebe, der ihm selber keine Früchte eingebracht hat [4], noch dazu, wie beim

[1] Dig. 50, 16, l. 121. Cod. 4, 32. l. 3.

[2] Dig. 2, 14. l. 17. prol.

[3] Dig. 19, 5. l. 24. Thomas 2. 2. q. 78. a. 2 ad 6.

[4] Dig. 22, 1. l. 16.

Gelde, Früchte, die nichts anderes als die Sache selber sind, die also wieder von der Wesenheit der Sache selbst weggenommen werden müßten, Früchte, die einer ohne Beeinträchtigung der Sache selbst gar nicht nehmen kann. Es würde also in diesem Handel der Gegenstand selbst vom Verkäufer buchstäblich beschnitten oder verringert.

Am allerwenigsten aber kann viertens auf seiten des Darleihenden ein Grund zu einer Zinsforderung vom Darlehen gesucht werden. Sonst ist ja wohl der Fall denkbar, daß Eigenthumsrecht und factischer Besitz voneinander getrennt seien [1]. Das aber ist hier schlechterdings unmöglich, weil die Uebergabe der Sache nothwendig ist, damit der Darlehensvertrag zu Recht bestehe. Also kann sich der frühere Besitzer auch nicht einmal auf irgend eine Verantwortung oder Mühe der Besitzerhaltung berufen. Vielmehr hat er durch Vollziehung des Vertrages wie Eigenthum so Besitz des früher ihm zugehörigen und von ihm besessenen Gutes an den Entlehnenden übertragen. Mit der Sache aber wird auch der Nießbrauch der Sache übertragen [2]. Das muß natürlich beim Darlehen um so mehr der Fall sein, als es sich hier um Dinge handelt, die überhaupt nur Verbrauchswerth haben und einen von ihnen gesonderten Nießbrauch gar nicht zulassen. Würde sich der frühere Eigenthümer irgend eine besondere Frucht, also einen Nießbrauch davon wahren wollen, so würde er nicht bloß etwas Unmögliches ausbedingen, sondern er würde sich selbst noch als Herr und Eigenthümer der in fremdes Eigenthum übergegangenen Sache benehmen. Denn auch der, welcher die Früchte einer Sache genießen darf, kann Herr davon heißen [3], zumal wenn die Frucht, wie hier, die Sache selber ist. Dadurch aber käme die Sache darauf hinaus, daß er durch das Darlehen nur das Risico und alle Lasten des Eigenthums von sich ab-

---

[1] Dig. 43, 17. l. 1. § 2. [2] Dig. 42, 5. l. 8. prol. [3] Ibid.

wälzte, die Rechte und Früchte aber für sich behielte. Wenn das nicht Ungerechtigkeit ist, was soll dann noch ungerecht sein? Der frühere Eigenthümer hat kein Eigenthumsrecht mehr an der Sache, kein Risico für sie, keine Ausgaben, keine Arbeit für sie zu tragen. Das alles ist durch den Darlehensvertrag auf den Entlehnenden übergegangen. Gleichwohl will der frühere Eigenthümer von ihr, also von einer fremden Sache, Früchte genießen, Früchte überdies, die sie ihrem Wesen nach nicht einmal haben kann. Das ist offenbar vollendeter Wucher[1], das ist Raub am hellen Tage, das heißt eine und dieselbe Sache zweimal zahlen lassen. In diesem Stücke sieht das Volk in seinem natürlichen Scharfsinne klarer als mancher vom Glanze des Geldes geblendete Gelehrtenverstand. Man kann nicht die Kuh verkaufen und sich noch Milchsuppe machen wie zuvor, sagt der prosaische Engländer. Wer den Garten weggegeben hat, kann nicht mehr drinnen Gras holen[2]. Das aber, und noch Schlimmeres thut der Geldwucherer. Er gibt ein Ei gegen vollen Ersatz hin und will, daß man ihm die Eier hintrage, die von der daraus geschlüpften Henne gelegt sind. Er verkauft ein ödes Grundstück und verlangt den Ertrag des Gartens, den man darauf angelegt hat. Er gibt, wie das Sprichwort sagt, den Hut um einen Rock, das Ei für einen Ochsen, eine Nadel für einen Pflug[3] oder gar für den jährlichen Ertrag eines Ackerfeldes. Wenn das recht ist, dann kann man, wenn man will, einem mit einem Pfennig zuletzt ein ganzes Haus abhandeln. Aber wer redet da von Recht? Im Rechte heißt es: Zahlen macht Frieden. Wer bezahlt hat, ist ledig[4]. Hier aber müßte man eher sagen: Wer

---

[1] Leo X., Inter multiplices, approb. Conc. Lateran. V. (Magnum Bull. Roman. Luxemb. 1742. I, 554; Denzinger, Enchir. 623).

[2] Düringsfeld, Sprichw. der german. und roman. Sprachen I, 284, Nr. 545. [3] Ebenda II, 172, Nr. 306.

[4] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 236 (6, 82. 84).

einmal zu zahlen begonnen hat, der zahlt immer fort. Einmal zahlen, ewig zahlen. Solche Grundsätze mögen Gewohnheit werden, Recht können sie nie sein. Da heißt es: Hundert Jahre unrecht gethan wird dennoch nimmer recht gethan. Da muß nur wieder das Recht redlich werden, dann weicht die Gewohnheit von selber [1].

32. In Wahrheit, das ist hoch vonnöthen, daß in diesen Dingen das Recht wieder mehr gehört und berücksichtigt werde. Daß Leute, die aus dem nunmehr herrschend gewordenen Systeme ihren Nutzen ziehen, und Leute, denen es nur um Umsturz alles zu Recht Bestehenden zu thun ist, über die Grundsätze des natürlichen und positiven Rechtes sich hinwegsetzen, wird niemand wundernehmen. Wenn aber selbst conservative Schriftsteller, denen es ernstlich um Heilung der Schäden der Gesellschaft zu thun ist, kurzweg das Dogma des Naturrechtes und des Glaubens beiseite schieben mit der Behauptung, die Kirche habe sich leider in diesem Stücke zu sehr von dem starren Begriffe des römisch=rechtlichen Darlehensvertrages fesseln lassen, so verdient solche Ausflucht, um nicht zu sagen Fahnenflucht, unsere ganze Aufmerksamkeit. Diese Aeußerung zeigt uns den Grund, warum das Böse so große Kraft, warum jeder Versuch einer Heilung so wenig Erfolg hat. Es hängt uns allen, und davon nehme sich keiner aus, ein bedauerlicher Mangel an Consequenz und an unerschütterlichem Rechtsbewußtsein an. Nicht ohne Grund berufen wir uns immer auf das Rechtsgefühl. Aber mit diesem unbestimmten Gefühle für das, was Recht ist, kommen wir nie aus Halbheit und Widerspruch heraus. Darum hat das Böse so leichtes Spiel mit uns und so freie Bahn in der Welt. Wenn wir selber sogar die gesellschaftlichen Fragen, die doch von Grund aus sittliche, also auch streng rechtliche Fragen sind, auf einen andern Boden verpflanzen und nach anderen Gesetzen

---

[1] Graf und Dietherr a. a. O. 14 (1, 187. 194).

behandeln wollen als nach den Dogmen des Sittengesetzes und des Rechtes, arbeiten dann nicht auch wir dem Umsturze in die Hände? Es ist keine Hoffnung, daß die sociale Frage je einer gedeihlichen Lösung entgegengeführt werde, wenn sie nicht im strengsten Anschlusse an die Lehren und die Lehrer der Kirche und an die bewährten Grundsätze des kirchlichen und des weltlichen Rechtes behandelt wird. Das wäre traurig, wenn der Kampf gegen manche Uebertreibungen des öffentlichen römischen Rechtes zu einer Verachtung des ganzen gemeinen Rechtes führen und die Ueberzeugung begründen sollte, ein Satz sei schon deshalb nicht haltbar, weil er im römischen Rechte stehe. Das hieße wahrhaftig Beelzebub selber zur Austreibung eines unbequemen Koboldes zu Hilfe rufen. Nein, Recht muß Recht bleiben. Was einmal Recht ist — wir sagen nicht, was einmal Rechtens ist — hört nie auf, Recht zu sein. Und ist es Recht, so ist es gleich, wer es sagt. So befangen werden wir uns wohl durch den Kampf gegen einzelne Uebergriffe des menschlichen Rechtes nicht machen lassen, daß wir das göttliche Recht wegwerfen einzig darum, weil ihm auch das weltliche Recht zustimmt. Vielmehr erblicken wir eine erfreuliche Bestätigung des menschlichen Rechtes darin, wenn es, wie in unserer Frage, so vielfach und genau mit dem göttlichen Rechte zusammenstimmt.

33. Wir mußten das um so nachdrücklicher hervorheben, je öfter sich die Versuche wiederholen, den Ernst und die Tragweite der kirchlichen, der rechtlichen und der natürlichen Lehre vom Darlehen abzuschwächen. Diese Lehre ist eine ausschließlich und rein rechtliche Frage und muß deswegen auch nach der strengsten Consequenz des Rechtes bis in ihre letzten Ergebnisse festgehalten werden. Es gilt also das, was wir gesagt haben, von jeder Art des Darlehens und gegenüber jeder Person ohne irgend welchen Unterschied. Darlehen ist Darlehen. Zu welchem Zwecke man ein Darlehen aufnimmt und was man mit demselben anfangen will, ob, um selber auf eigene Rechnung und

Gefahr ein Geschäft zu beginnen oder um sein Leben zu fristen, das macht keinen Unterschied. Der Versuch, zwei Arten von Darlehen zu unterscheiden und für das sogenannte Productivdarlehen Zins zu erlauben und nur für das angebliche Consumptivdarlehen zu verbieten, ist von Benedikt XIV. mit Recht zurückgewiesen worden. Ebenso wenig läßt er, der Natur der rechtlichen Lage entsprechend, eine Unterscheidung der Personen zu, an die ein Darlehen hingegeben wird. Nicht deshalb ist ein Zins vom Darlehen unerlaubt, weil er von Armen genommen wird, sondern deshalb, weil er vom Darlehen genommen wird. Vom Darlehen ist Zins immer Wucher, gleichviel ob er von Reichen oder von Armen erpreßt wird [1]. Daß er Armen gegenüber neben der allgemeinen Ungerechtigkeit noch eine besondere Härte und Lieblosigkeit annimmt, begreift sich, wie denn auch die Heilige Schrift deshalb den Zinswucher an den Armen ganz besonders brandmarkt [2].

34. Mit Abstellung der Ungerechtigkeit will aber weder das Recht noch die Offenbarung jemand ein Unrecht anthun [3]. Das würde aber geschehen, wenn der Darleihende für den Schaden, den er selbst durch das Darleihen übernimmt, oder für eine besondere, nicht in der Natur der Sache unter allen Umständen gleichmäßig liegende Gefahr, der er sich selber dabei unterziehen muß, keinerlei Schadloshaltung oder Sicherstellung erhalten würde. Deshalb hat man denn auch stets diese beiden Gründe als besondere Rechtstitel aufgefaßt, kraft deren der Darleihende eine Entschädigung oder Bürgschaft beanspruchen dürfe. Mehr wurde allerdings oft die Frage in Zweifel gezogen, ob auch der bloße Entgang eines Gewinnes als dritter Titel auf eine Vergütung angesehen werden dürfe. Der Grund

[1] Bened. XIV., Synod. dioec. 10, 4, 2. 3; Vix pervenit 2° (Const. sel. I, 217).

[2] Bened. XIV., Synod. dioec. 10, 4, 5.

[3] Lucius III., C. pervenit 2. X. 3, 22.

des Zweifels lag in der Zweideutigkeit der Fragestellung. Bloß deshalb, weil der Entlehner mit dem Darlehen einen Gewinn macht, den der Darleiher nicht macht, kann und darf nach allem Rechte keine Mehrforderung erhoben werden. Darum wäre es entschieden unerlaubt, beim Darlehen die Forderung zu stellen, daß der Entlehnende die Größe der jährlichen Entschädigung nach dem jährlichen Gewinne seines Geschäftes einrichte. Das hieße nicht den Schaden oder Entgang des Darleihenden, sondern den Ertrag aus der Thätigkeit des Entlehnenden zum Grunde einer Entschädigung machen, also aus dem Kapitalgeschäfte des Entlehnenden Zins für das Darlehen erheben. Was aber der Entlehner nach einmal fertig abgeschlossenem Vertrage mit dem Gegenstande des Darlehens thut, hat auf den Darlehensvertrag selber nicht den geringsten Einfluß. Wenn dagegen der Darleihende sonst selber das Geld zum Ausgangspunkte eines Geschäftes machen wollte, darauf aber verzichten muß, falls er dem Nächsten das Darleihen gibt, so ist das im Grunde nicht ein entgehender Gewinn, sondern ein wirklicher Schaden, eine Beraubung von einem beabsichtigten und wahrscheinlichen Gewinne[1]. Unter dieser Voraussetzung darf er auch eine Entschädigung fordern, wie jetzt wohl allgemein zugegeben wird.

35. Eine solche Entschädigung hat die Lehre wie die Praxis der Kirche stets zugelassen[2]. In neueren Zeiten ist das durch eine Reihe von kirchlichen Entscheidungen wiederholt gestattet worden[3]. Man glaubte darin eine Preisgebung der stren-

[1] Deshalb unterscheiden die Juristen ein damnum positivum, den Schaden, und ein damnum privativum, den ausfallenden Gewinn. Göschen, Civilrecht II, II, 82.

[2] Alfonsus, Mor. tr. de contract. n. 765—772. Die Literatur bei Bassaeus, Flores v. usura, art. 3. Am besten darüber Billuart, De contract. d. 4. a. 5.

[3] Alfons. Liguori, Theol. mor. ed. Heilig. 1852, IV, 46 sqq. Gury, Mor., Ratisbon. 1868, 395 sq.

geren älteren Lehre finden zu dürfen. Ja manche meinten sogar eine Billigung des Zinses vom Gelddarlehen darin zu erblicken. Davon kann natürlich keine Rede sein. An dieser Lehre kann sich nichts ändern und wird sich nie etwas ändern. Die Kirche könnte, wie Alexander III. sagt, darin nicht einmal etwas ändern oder nachsehen, selbst wenn sie wollte [1]. Aber an den Zeitverhältnissen hat sich vieles geändert. Diesen muß die Kirche Rechnung tragen, damit niemand zu Schaden komme. Diese Veränderung der Zeitverhältnisse besteht nun aber nicht darin, daß das Geld heute eine andere Natur angenommen haben sollte, als es früher gehabt, noch auch darin, daß man neue Mittel und Wege entdeckt habe, es fruchtbringend zu machen. Das einzige Mittel, um aus ihm Früchte zu ziehen, ist, daß man es durch Arbeit zu Kapital mache. Darin hat die Neuzeit nichts vor der Vergangenheit voraus. Daß wir heute mehr Hilfsmittel für die Arbeit haben, namentlich in den Maschinen, ist richtig. Diese haben bekanntlich aber auch ihre großen Schattenseiten, so groß, daß man billig zweifeln kann, ob sie mehr als Hilfsmittel für die Arbeit förderlich oder aber als Hinderniß für den Erwerb der Arbeiter und damit als Schädigung der Gesellschaft gefährlich sind. Jedenfalls glauben wir milde zu urtheilen, wenn wir sagen, daß deren Vortheile und Nachtheile sich decken und daß in diesem Stücke die Vorzeit und die Jetztzeit auf ziemlich gleichem Boden stehen.

In drei Stücken ist jedoch, soviel wenigstens uns unmaßgeblich dünkt, das wirthschaftliche Leben der Gegenwart wirklich gegen früher bedeutend verändert. Einmal, und das ist ein unbezweifelbarer Fortschritt, hat sich das Verkehrsleben derart ausgebildet, daß es fast immer einem jeden möglich ist, sein Geld irgendwo, wenn auch in weitester Ferne, mit Hoff=

---

[1] S. oben Nr. 13.

nung auf Gewinn als Kapital anzulegen. Deshalb darf man wohl sagen, daß dermalen der Entschädigungstitel wegen entgehenden wahrscheinlichen Gewinnes, fast regelmäßig wenigstens, mit einem gewissen Scheine der Berechtigung vorgebracht werden kann.

Aber diese großartige Erweiterung des Verkehrs hat auch ihre schlimme Kehrseite. Diese bildet die zweite Veränderung in unseren wirthschaftlichen Zuständen. Jeder kann freilich heute das Geld beliebig auf türkische oder ägyptische Bahnen, auf eine amerikanische Speculation oder eine chinesische Expedition anlegen. Aber was an diesen Unternehmungen in Wirklichkeit ist, das könnte vielleicht nicht einmal Rothschild oder Bleichröder so ganz sicher sagen, der ihm die Geldanlage vermittelt. Und gesetzt selbst, er zieht schließlich noch zur rechten Zeit sein Geld sogar mit Gewinn aus dem Handel, so ist er keineswegs sicher davor, daß ihm das Geld, selbst wenn er es schon in der Hand hat, zerrinne wie Schnee in der Sonne. Diese grenzenlose Unsicherheit des Geldes und aller Werthe bringt aber auch in den Darlehensvertrag ein ganz neues Element. Unter geordneten Zuständen legt das Darlehen das ganze Risico ausschließlich auf den Entlehner. Nun aber, wie die Dinge jetzt liegen, läuft der Darleihende trotz aller Eigenthumsübertragung doch beständig selber noch Gefahr, nichts als leeren Schein und Werthzeichen ohne Werth zurückzuerhalten. Demzufolge ist auch der Entschädigungstitel wegen Gefahr des Verlustes jetzt, dank der Unsicherheit unserer Zustände, fast stehend geworden. Daraus folgt nun zwar nach dem, was wir oben gesagt haben, keine besondere Berechtigung zur Forderung einer Entschädigung, weil das ein ganz allgemeiner Zustand ist. Es handelt sich hier nur um eine Caution. In dem Augenblicke aber, wo das Dargeliehene wirklich und nach seinem wahren Werthe zurückersetzt wird, fällt dann auch der Grund weg, sie zu behalten. Es müßte

also, so dünkt uns wenigstens, entweder die unter dieser Bedingung, nämlich wegen Gefahr sachlichen Verlustes, vorausbezogene Entschädigung aufbewahrt und dann nach richtiger Zurückerstattung des Dargeliehenen zurückgegeben oder aber das bereits Vorausbezogene bei der Rückerstattung von der Hauptsumme abgezogen werden [1].

Dafür bietet unsere Zeit noch einen dritten, freilich abermals nicht sehr ehrenwerthen Grund dar, der uns so ziemlich für alle Fälle das Nehmen und auch das Behalten einer gewissen Abgabe zu rechtfertigen scheint. Das ist die erschreckende Unzuverläßigkeit der Menschen im Verkehre. Von Treue, von Verpflichtung, von Worthalten, von Erfüllung einer Bedingung ist oft kaum mehr die Rede. Man kann Leute finden, die in allen Stücken Ehrenleute sind, sich aber gar nichts daraus machen, mit den besten Versprechungen zu empfangen, zu gehen und nie wieder von der Sache eine Erwähnung zu thun. Schulden bezahlen, Verbindlichkeiten erfüllen, Bürgschaften einlösen ist ganz aus der Mode gekommen. Man denkt kaum mehr daran. Leute von Adel und Stellung und Amt und Ehre treiben es in diesem Stücke noch schlimmer als die gewöhnlichen Menschen, gerade als wäre es ein Zeichen eines ordinären und kleinlichen Geistes, an solche Dinge noch zu denken. Bei solchen Umständen ist leider die Erhebung einer regelmäßigen Abgabe für das Darlehen nicht bloß erlaubt, sondern oft geradezu nothwendig, wenn man es nicht kurzweg zum Fenster hinausgeworfen haben will. Unter dieser Voraussetzung glauben wir auch nicht einmal auf eine Rückgabe oder einen Abzug bei wirklicher Zurückerstattung des Darlehens dringen zu sollen. Denn in diesem Falle ist eine jährliche Abgabe für das Darlehen gar nichts anderes als ein persönliches Mittel zur Wiedererlangung des Dargeliehenen, für den

---

[1] Cf. Dig. 19, 5. l. 24. Thomas 2. 2. q. 78. a. 2 ad 6.

Schuldner eine Erneuerung des Schuldgeständnisses und in der Hand des Gläubigers ein Zwang zu rechtzeitiger Wiedererstattung. Man weiß ja, wie die Menschen sind. Sehr häufig ist das einzige Mittel, sie zur Einhaltung ihrer Verpflichtungen zu bewegen, dies, daß man sie an einen Strick bindet, bei dem man sie augenblicklich fassen kann, sobald sie ausweichen wollen, und der ihnen zuletzt so lästig wird, daß sie lieber doch ihrer Schuldigkeit nachkommen.

36. Wir maßen uns nicht an zu behaupten, daß diese unsere Begründung über die Rechtmäßigkeit der Entschädigungstitel auch wirklich die Ansicht der Kirche selber ist. Wir sagten auch nur mit allem Rückhalte, daß dermalen fast immer ein Grund vorhanden sein dürfte, mit einigem Scheine von Berechtigung sich auf einen solchen zu berufen. Wenigstens hat Benedikt XIV. für seine Zeit noch entschieden erklärt, daß das durchaus nicht immer so sicher und ohne weiteres behauptet werden dürfe [1]. Jedenfalls ziemt es sich, in solchen Dingen, über welche die Kirche sich nicht ausgesprochen hat, seine Ansicht mit ebenso großer Vorsicht auszusprechen als mit Entschiedenheit dort, wo sie ihre Lehre kundgegeben hat. Aber was in dieser Sache sicher ist, das ist dies, daß diese Entschädigungstitel mit Zins nichts gemein haben. Das Volk freilich redet ohne weitere Unterscheidung von Zins und Zinsen. Ihm kann man auch keine nähere und genauere Einsicht in so schwierige Fragen zutrauen. Doch deutet selbst der gewöhnliche Sprachgebrauch, der regelmäßig die Mehrzahl Zinsen anwendet, darauf hin, daß auch dem Volke nicht alle Vorstellung davon abgeht, wie verschiedenartige Dinge hier dem äußern Scheine nach in Eines zusammenfallen. Um so mehr muß man von den Gelehrten erwarten, daß sie diese gründlich auseinander halten. Was

---

[1] Bened. XIV., Vix pervenit 5° (Const. sel. I, 217); Synod. dioec. 10, 4, 10, 3°.

soll man denken, wenn man in einem fort bei ihnen dem Ausdrucke Zinstitel begegnet, wenn sie sich daran machen, eine Reconstruction der Zinslehre, wie sie sich ausdrücken, zu unternehmen auf Grund der Annahme, diese vermeintlichen Zinstitel gehörten ja doch in eine und dieselbe Rubrik wie der Zins selber. Ist es dann den Gegnern zu verdenken, wenn sie hämisch sagen, die ganze Frage sei leere Wortklauberei und Sophistik, und die Kirche habe nur eine Hinterthüre aufmachen müssen, weil sie die Unhaltbarkeit ihrer Lehre nicht zugeben wollte und der Logik der Thatsachen nicht widerstehen konnte?

Davon ist zum Glück noch lange keine Rede. Die kirchliche Zinslehre steht so fest wie je. Daß vom Darlehen kein Zins möglich und erlaubt ist, dieses Dogma wird nie umgestoßen werden. Daß aber der Darleihende für seine Person ein Interesse daran hat, für eine Gefahr oder einen Nachtheil, den er um des Darlehens willen auf sich nehmen muß, eine Vergütung zu erhalten, das hat auch noch niemand geläugnet. Und daß endlich Zins und dieses Interesse zwei grundverschiedene Dinge sind [1], das sollte wohl auch nicht so schwer zu erfassen sein. Zins ist der selbständige, vom Verbrauchswerthe einer Sache losgelöste Gebrauchswerth der Sache selbst. Interesse ist die Vergütung für eine persönliche Beeinträchtigung oder Gefährdung des Darleihenden bei Gelegenheit des Darlehens [2].

So ergibt sich ein vierfacher Unterschied zwischen Zins und Interesse. Zins ruht auf einem sachlichen, Interesse auf einem persönlichen Grunde. Zins kommt zweitens organisch aus dem Innern einer nicht bloß fruchtfähigen, sondern wirklich fruchtbaren Sache und wird durch Arbeit aus ihr gezogen. Interesse ist innerlich gar nicht mit dem Darlehen verwandt und entspringt weder aus ihm noch aus irgend einer Benützung des

---

[1] Bened. XIV., Vix pervenit 3° (Const. sel. I, 217).

[2] Cf. Thomas 2. 2. q. 78. a. 2 ad 1.

Geldes. Es ist keine Abschätzung des Geldes, es ist kein Ertrag des Darlehens, kein Ersatz für das Dargeliehene, sondern tritt nur aus äußeren, und zwar persönlichen Gründen und rein zufällig zum Darlehen hinzu [1]. Der Unterschied zwischen Zins und Interesse ist also nach dieser Seite hin genau der gleiche wie zwischen Einkünften aus Staatsdomänen und der mechanischen Erhebung von Steuern und Gefällen. Zins ist drittens eine mit Hilfe der Arbeit gewonnene Frucht des Kapitals, also ein Gebrauchswerth, der eine Nutznießung ohne Beeinträchtigung der Sache selber ermöglicht. Interesse ist weder ein Gebrauchswerth vom Gelde, den es überhaupt nicht gibt, noch auch ein Ertrag vom Geschäfte des Darlehens als solchem, sondern eine Sicherstellung des Darleihenden gegen Schaden, eine Sicherstellung, die der Entlehnende freilich regelmäßig aus dem Verbrauchswerthe des Dargeliehenen oder aus den Gebrauchswerthen bestreiten wird, die er daraus auf eigene Rechnung durch Kapitalisation gewonnen hat. Zins ist also viertens nur vom Kapital möglich und entsteht hier als neuer, je nach dem Gange des Geschäftes wechselnder Werth, und zwar erst durch das mit dem Kapital begonnene Geschäft. Interesse tritt nur zum Darlehen hinzu, kommt aber nicht vom Darlehen und wird nicht für das Darlehen gegeben. Durch das Darlehen wird kein neuer Werth erzeugt, weder vom Darleihenden noch vom Entlehnenden. Im Interesse wird bloß ein bereits vorhandener Werth als Entschädigung, nicht für das Darlehen, sondern für eine in Geld abschätzbare Beeinträchtigung des Darleihenden an diesen übertragen, und zwar in einer Höhe, die ein für allemal nach der muthmaßlichen Größe des ihm erwachsenden Schadens, nicht aber irgend eines Ertrages, zum voraus angesetzt ist.

---

[1] Bened. XIV. l. c. Daher die Ausdrücke fructus provenientes (ab intrinsecus) für Zins und tituli advenientes (ab extrinsecus) für Interesse.

37. Davon kann also keine Rede sein, als habe die Kirche jemals Zinsnehmen verboten oder jetzt ihre Lehre geändert. Verboten ist Zins nur dort, wo kein Zins ist und kein Zins sein kann, das heißt, bei unfruchtbaren Geschäften, also insbesondere beim Darlehen im strengen Sinne des Wortes, bei dem ein Ding als Verbrauchswerth ohne Gebrauchswerth, und das ist Geld immer, hingegeben wird [1]. Bei anderen Geschäften dagegen, welche, juridisch und wirthschaftlich betrachtet, innerlich eine ganz andere Natur haben, also bei fruchtbringenden Geschäften, auch wenn sie dem Darlehen ähnlich sehen, hat dieses Verbot keine Geltung [2]. Das sind jene äußerlich ziemlich verschiedenen Klassen von Geschäften, die man jetzt mit dem gemeinsamen Namen Kapitalgeschäft bezeichnet.

Ihrer innern Natur nach sind alle diese Rechtsgeschäfte vollständig verschieden vom Darlehen und deshalb auch durchaus getrennt davon zu behandeln [3].

38. Ohne auf die einzelnen Arten davon einzugehen beschäftigen wir uns bloß mit dem Verhältnisse zwischen Kapitalist und Arbeiter. Dieses ist, wo es anders rein und ohne Beimischung eines sogleich zu nennenden weitern Einflusses zu stande kommt, sehr einfach. An sich stehen Kapitalist und Arbeiter, wie man nicht oft genug betonen kann, einander gleich. Der Kapitalist ist Eigenthümer dessen, was er zum Zwecke der Wertherzeugung in den Productionsproceß niedergelegt hat, und trägt auch dafür das Risico. Der Arbeiter ist Eigenthümer dessen, was er in den gleichen Proceß legte, seiner Arbeitskraft und der freien

---

[1] Soto, J. et j. l. 6. q. 1. a. 1, introd. Silvester, Summa v. usura 1, introd. Zoesius, Comm. in cod. 4, 32, not. a.

[2] Bened. XIV., Vix pervenit (Const. sel. Romae 1766. I, 217). Lugo d. 26, 6. Lessius l. 2. c. 20, 19. 20. Salmantic., Mor. tr. 14. c. 3, 11. Billuart, De contract. d. 4. a. 2, 3.

[3] Bened. XIV., Vix pervenit 3°; § quarto loco (Const. sel. I, 217. 219).

Verwendung davon, und trägt ebenfalls das Risico dafür. Beide haben im gemeinsamen Geschäfte gleiches Eigenthumsrecht und gleiche Gefahr. Daraus ergibt sich, daß sie persönlich im Verhältnisse der Gleichheit zu einander stehen und daß sie sachlich zwar nicht unbedingt gleichheitlich, sondern verhältnißmäßig, je nach der Größe ihres Einsatzes, den gemeinsamen Ertrag unter sich zu theilen haben, sobald ihr gemeinsames Geschäft zu Ende ist. Aber hier liegt die Schwierigkeit für den Arbeiter. Er kann auf seinen Antheil für die Arbeit, auf den Lohn, nicht so lange warten. Ueberdies trägt er das unmittelbare Risico nicht gerne. Lieber nimmt er mit einem Theile des ihm gebührenden Lohnes vorlieb, wenn er ihn nur sogleich und sicher erhält. So entstand aus dem Lohne die Löhnung. Vermöge dieser wird dem Arbeiter das directe Risico für jeden einzelnen Abschnitt der Production abgenommen. Dieses übernimmt statt seiner entweder der Kapitalist oder ein Dritter, welcher dann den Namen Unternehmer erhält. Dieser setzt dem Arbeiter als Entschädigung für seine Mühe einen unter allen Umständen gleichbleibenden und dauernden Betrag aus, dessen Höhe zwar nach dem Producte oder dem Ertrage des von Kapital und Arbeit gemeinsam geführten Geschäftes berechnet werden muß, aber selbstverständlich nie den ganzen Werth davon erreichen kann. Denn der Unternehmer muß die Löhnung zum voraus zahlen, obwohl das Geschäft möglicherweise zuletzt nicht glückt, und muß eine für lange Zeit gleichbleibende Summe beibehalten trotzdem, daß das Geschäft beständigen Schwankungen unterworfen ist. Da er also um all dieser Rücksichten willen doppeltes Risico für sich und für den Arbeiter, oft auch für den Kapitalisten trägt, überdies sehr häufig selbst einen Theil der Arbeit verrichtet, und zwar den wichtigsten, den geistigen, so muß er die Löhnung nach einer billigen durchschnittlichen Berechnung unter den muthmaßlichen Lohn ermäßigen. Die jetzt fast allgemein übliche Löhnung kann also nie den ganzen Lohn bieten, den

die Arbeit erwerben könnte, wenn sie selbständig neben das Kapital träte. Darin liegt aber keine Uebervortheilung des Arbeiters, da das Institut der Löhnung in dessen Interesse eingeführt worden ist. Das wirthschaftliche Verhältniß von Kapital und Arbeit wird übrigens dadurch nicht im mindesten verändert. Die Aenderung hat ihren Grund einzig in dem rechtlichen Verhältnisse zwischen Unternehmer und Arbeiter oder zwischen Unternehmer auf der einen Seite und zwischen Kapitalist und Arbeiter auf der andern.

39. Kapitalgeschäft ist also jede Vereinigung oder Zusammenlegung von Eigenthumsrecht und Thätigkeit, sei es in einer Person, sei es unter mehreren Personen, zur Erzielung eines gemeinsamen Gewinnes oder Gebrauchswerthes.

Liegt alles in den Händen einer Person, so ist es ein einfaches Geschäft. Einigen sich mehrere Personen dazu, so entsteht daraus eine Erwerbs- oder Geschäftsgemeinschaft, ein ausdrücklicher oder stillschweigender Kapitalvertrag.

Merkwürdigerweise bietet gerade das einfache Kapitalgeschäft unter gewissen Voraussetzungen die größten Schwierigkeiten für das Verständniß. Wir setzen den Fall, ein Mann habe überflüssige Arbeitskraft, aber kein eigenes oder doch nicht genügendes Eigenthumsobject, an dem er sie für sich allein nutzbar machen könnte. Hätte er ein Grundstück oder Arbeitsmaterial oder Betriebs- und Hilfskapitalien, so könnte er sich bedeutend emporarbeiten, da sich eben eine sehr gute Gelegenheit dazu bietet. Er sucht also durch ein Gelddarlehen Kapital zu erhalten, wie man sagt. In der That gelingt es ihm auch, ein Darlehen unter billigen Bedingungen zu erhalten. Jetzt ist er Herr des Geldes, hat also das volle Eigenthumsrecht über das Geld und Arbeitskraft in einer Person vereinigt. Das Nächste ist, daß er sein Geld in Kapital verwandelt. Denn obwohl man im gewöhnlichen Leben schon das dargeliehene Geld Kapital nennt, ja wohl unter Kapital gar nichts anderes versteht

als hingegebenes Geld, so begreift doch selbst der einfache Werkmann, daß in Wirklichkeit das Geld als solches nicht Kapital ist, sondern erst in seinem Aequivalent, also hier in Grund und Boden oder in Betriebsmaterial oder Maschinen, zu Kapital gemacht werden kann. Damit beginnt er also sein Geschäft, das ihm denn auch durch Fleiß und Geschick großen Vortheil abwirft. In diesem Falle ist der Arbeitende in einer und derselben Person zugleich auch Kapitalist, und der ganze Gewinn, den er von dem Kapitalgeschäfte hat, fällt ihm als Herrn des Kapitals und als Arbeiter allein zu [1]. Was er allenfalls davon an den früheren Eigenthümer des entlehnten Geldes kraft des Darlehensvertrages als Entschädigung oder Interesse zahlen muß, zahlt er nicht für das Ergebniß und deshalb auch nicht, wie wir oben hervorgehoben haben, je nach dem bessern oder schlechtern Gange seines Kapitalgeschäftes, sondern ganz unabhängig von diesem, lediglich nach dem Maßstabe, wonach der frühere Besitzer seinen Schaden ein für allemal zum voraus bemessen hat.

Hier müssen wir also zwei der Natur wie der Zeit nach völlig voneinander verschiedene Geschäfte unterscheiden. Das erste war ein Darlehen. Durch dieses wollte der Arbeiter, um nicht den voraussichtlich größern Gewinn mit einem Kapitalisten theilen zu müssen, Geld als Eigenthum zur Kapitalisirung in seine Hand bringen. Allerdings bezieht auf diese Weise der frühere Eigenthümer des Geldes für sein persönliches Interesse vielleicht bedeutend weniger Entschädigung als er an Ertrag durch Zins beziehen würde, wenn er selber als Kapitalist am Geschäfte theilnehmen würde. Aber dafür hat er einmal eine sichere und für alle Fälle gleichbleibende Vergütung, zweitens die Sicherheit, daß ihm schließlich sein Geld unverkürzt zurückgestellt werden wird, und drittens ist er inzwischen aller Gefahr und

---

[1] Thomas 3. d. 37. q. 1. a. 6 ad 4.

Mühe um des Geldes willen ledig. Denn durch den Darlehensvertrag ist das ausschließliche und volle Risico für das übergebene Geld mit dem Eigenthumsrechte daran auf den Entlehner übergegangen. Und zudem hat dieser für alle Fälle auf seine Gefahr die Verpflichtung übernommen, zur bestimmten Zeit die ganze Summe wieder in den Besitz des frühern Eigenthümers zurückzugeben. Das war der erste Theil des Vorganges. Nun erst folgt der zweite. Durch das Darlehen hat der Arbeiter alle Rechte auf das Geld oder auf das abgelöst, was er dafür zum Behufe der Kapitalisation umsetzt. Er ist also jetzt alleiniger Herr darüber mit dem Rechte völlig freier Verfügung. Was er nun damit beginnt, ist ein neues Geschäft, das er mit seinem alleinigen Eigenthum, mit seiner alleinigen Arbeit, auf seine alleinige Gefahr hin führt. Sicher gehört also auch der Gebrauchswerth, den er als Ergebniß von Kapital und Arbeit daraus zieht, ganz und allein ihm. Dies ist denn auch bei jedem einfachen Kapitalgeschäfte der Fall.

Anders beim mehrpersönlichen Kapitalgeschäfte oder dem Kapitalvertrage. Es kann sein, um den oben begonnenen Fall fortzuführen, daß der Eigenthümer des Geldes, bei dem der Arbeiter Geld sucht — man sieht, wie falsch es ist, wenn man jenen ohne weiteres Kapitalisten nennt —, das Geld dem Arbeiter nicht so kurzer Hand hingeben will. Er vermuthet, daß der Arbeiter, sobald er selber das erforderliche Kapital als Eigenthum besitzt, einen weit größern Gewinn machen werde, als er ihm zur Entschädigung für den Ausfall an seinem Interesse abtreten wird und kann. Deshalb läßt er sich auf kein Darlehen ein. Er möchte das Geschäft, das so großen Ertrag verspricht, selber führen. Nun hat er zwar das zum Kapital nöthige Eigenthum. Aber die Arbeit kann er nicht selber besorgen. Er kann aber auch von seinem todten Eigenthum oder dem Gelde als solchem nicht leben. Er bedarf der Arbeit ebenso nothwendig, um einen Gewinn oder einen Gebrauchswerth zu

erzielen, wie der Arbeiter. Die beiderseitige Noth drängt sie also zu einer Einigung, zu einer Geschäftsgemeinschaft. Sie machen gemeinsame Sache, um gemeinsamen Gewinn zu erlangen. Das kann auf dreifache Art geschehen. Entweder treten sie, der eine mit dem ins Geschäft gesteckten Kapital, der andere mit seiner Arbeit, als vollkommen gleichstehende Hälften zu einander in das Verhältniß einer eigentlichen rechtlichen Gesellschaft [1]. Oder es überläßt der Kapitalist das Kapital, ohne sich des Eigenthumsrechtes und damit auch der Gefahr zu begeben, dem Theilnehmer zur Verwaltung und Verwendung entweder gegen eine jährliche Abgabe, die sich nach dem endlichen voraussichtlichen Gewinn richtet, oder gegen einmalige Schlußabrechnung über den erzielten gemeinsamen Gewinn. Oder endlich es führt der Kapitalist in seinem und des Arbeiters Namen das ganze Geschäft.

Es ist, wie eben erörtert wurde, noch eine weitere Art der Geschäftsführung möglich, die der Unternehmung, sei es daß der Kapitalist, sei es daß der Arbeiter selbst Unternehmer wird, sei es daß ein Dritter die Unternehmung führt. Das Wesentliche hierbei besteht darin, daß der Unternehmer stets das ganze Risico allein auf sich ladet. Deshalb nimmt in Bezug auf ihn das Geschäft, obschon das wirthschaftliche Verhältniß von Kapital und Arbeit das gleiche bleibt, einen ganz andern rechtlichen Charakter an, der mit dem zweiseitigen Verhältnisse von Kapital und Arbeit nichts gemein hat. Je nachdem der Unternehmer als der alleinige Herr und verantwortliche Leiter des Ganzen oder zugleich als Arbeiter oder zugleich als Kapitalist auftritt, ergibt sich eine Menge von Veränderungen rechtlicher Natur, welche wir hier nicht weiter auszuführen brauchen, da sie den Punkt, um den es sich hier allein

[1] Dig. 17, 2. l. 5. § 1; l. 52. § 7; l. 80. Cod. 4, 37, 1. Inst. 3, 26 (25), 2.

handelt, die Berechtigung des Zinses vom Kapital als solchem, nicht beeinflussen.

40. Während also der Darlehensvertrag als ein streng einseitiger Realvertrag anerkannt werden muß, ist der Kapitalvertrag — wir sprechen nur von diesem in der strengsten Form, nicht von der Unternehmung — ein Consensualvertrag, und zwar ein strenge und vollkommen zweiseitiger [1] Vertrag. Denn beide Theile, sowohl Kapital wie Arbeit, tragen von Anfang bis zum Ende gleichmäßige, wenn auch nicht immer absolut, so doch stets verhältnißmäßig gleiche Lasten und Gefahren und haben deshalb auch je nach ihrem Einsatze verhältnißmäßig gleichen Anspruch auf den Zweck des Geschäftes, auf den gemeinsamen Nutzen.

Im Darlehensvertrage ist zweitens der Gegenstand ein Gut, das ausschließlich nach seinem Verbrauchswerthe betrachtet wird. Die Grundlage des Kapitalvertrages oder des einfachen Kapitalgeschäftes ist freilich auch ein Gut, das nach seinem Verbrauchswerthe geschätzt wird, aber mit der ausdrücklichen Bestimmung, durch Arbeit im weitesten Sinne des Wortes so umgestaltet zu werden, daß sich unbeschadet seines Verbrauchswerthes ein selbständiger Gebrauchswerth davon ablösen läßt. Eine Sache also, die nicht productibel oder ertragsfähig, mit anderen Worten, nicht geeignet ist, in einen Zustand gebracht zu werden, in dem ein Nießbrauch von ihr ohne Beeinträchtigung ihrer Substanz statt hat, kann nicht zum Gegenstande eines Kapital-

---

[1] Contractus bilateralis aequalis. Wir halten uns hier (wie oben Nr. 30) an die alte Eintheilung, da eine neue, allgemein feststehende noch nicht gefunden ist. Bruns (Holtzendorff, Encykl. [3] 437 f.) umfaßt alle Verträge mit gemeinsamen Interessen und Zwecken, die auf eine Gemeinschaft von vermögensrechtlichen Verhältnissen abzielen, unter dem allgemeinen Namen der Gesellschaftsverträge, eine Benennung, die jedenfalls sachlich durchaus begründet ist. Indes liegt zuletzt am Worte wenig, wenn nur die rechtliche Sachlage genau dargestellt wird.

geschäftes gemacht werden. So seltsam es in einer Zeit klingen mag, in der man unter Kapital nur Geld versteht, so ist es doch reine Wahrheit, daß Geld als solches schlechterdings nicht Kapital sein kann, sondern erst in Kapital umgesetzt, das heißt, in fruchtfähigen Aequivalenten durch Arbeit fruchtbar gemacht werden muß. Zum Wesen des Kapitalgeschäftes gehört demgemäß ein Gegenstand, der an sich fruchtfähig und bestimmt ist, durch Arbeit fruchtbar zu werden.

Während das Merkmal des Darlehens die Eigenthumsübertragung ist, liegt das Wesentliche des Kapitalvertrages drittens darin, daß bei ihm keine Eigenthumsveränderung vor sich geht[1]. Gerade im Gegensatze zum Darlehen behält der Kapitalist das volle und alleinige Eigenthum seines ganzen Einsatzes bei[2].

Mit dem Eigenthumsrechte ist aber auch die Last und alle Gefahr des Besitzes verbunden. Demgemäß bleibt, während im Darlehen das ganze Risico auf den Schuldner übertragen wird, beim Kapitalgeschäfte das Risico für das Kapital viertens ganz auf seiten des Kapitalisten[3].

Sind aber im Kapitalvertrage Gefahren und Lasten, wenn auch nicht immer völlig gleich, auf beiden Seiten vertheilt, und ist der eine gemeinsame Zweck, zu dem sich die Theil-

---

[1] Die Form des Zinsvertrages, welche man census reservativus nannte, bestand allerdings in Uebertragung des Eigenthums. Vgl. Gen. 47, 20 ff. Auf sie bezieht sich die Bulle Pius' V. Cum onus (Lib. Sept. 1, 12). Es ist aber bekannt, zu welchen Zweifeln und Streitigkeiten diese Rechtsform führte. Jetzt ist sie wohl nirgends mehr in Anwendung.

[2] Thomas 2. 2. q. 78. a. 2 ad 5; (Thomas) opusc. 73. de usur. c. 11. Antonin. II. tr. 1. c. 7. § 1. Sylvester v. societas 1, 1.

[3] Thomas 2. 2. q. 78. a. 2 ad 5. Antonin. II. tr. 1. c. 7. § 1; III. tr. 8. c. 4. § 3. Rainer a Pisis, Pantheol. v. usura 1, 4. Sylvester v. societas 1, 1, 2.

nehmer einigen, der gemeinschaftliche Gewinn, so ist die rechtliche Folge die, daß der Ertrag des Kapitalgeschäftes je nach Verhältniß auf Kapital und Arbeit vertheilt werden muß. In allen jenen Fällen, in denen der Kapitalvertrag den vollen rechtlichen Charakter des Gesellschaftsvertrages hat, liegt ohnehin keine Schwierigkeit in der Austheilung der treffenden Gewinnantheile. Daß aber auch beim Lohn- oder Miethvertrage bloß um des Kapitalgeschäftes als solchen willen — wir sehen immer von der Unternehmung ab — das Kapital kein Recht zur Forderung höheren Zinses und zur Auszahlung geringeren Lohnes an die Arbeit hat, als im allgemeinen von selbst aus den Gesetzen des Gesellschaftsvertrages folgt, das ergibt sich aus dem früher Gesagten.

Nun haben aber manche die Begründung der Zinsforderung für das Kapital vom rechtlichen Standpunkte aus in Zweifel gezogen, insbesondere den Renten- und Giltenkauf als verdeckten Wucher betrachtet oder als ein Mittel, um die unbequem gewordene Zins- und Wucherlehre zu umgehen. Aber das beruht auf Mangel an Einsicht in den wahren Sinn dieses Geschäftes [1], dessen Verständniß allerdings seine Schwierigkeiten hat [2]. Der dingliche Zins ist der theilweise Nießbrauch einer fruchtbaren Sache. Das Eigenthumsrecht wird durch den Zinskauf nicht verändert, wohl aber wird das Recht des Nießbrauches, jedoch dieses nur zu einem Theile, an den Käufer übertragen. Indes nämlich beim Verkaufe die Sache mit allen ihren Folgen, also auch mit dem Rechte auf alle ihre Früchte, den Eigenthümer wechselt und bei der Emphyteuse das Eigenthumsrecht unverrückt bleibt, dagegen der ganze Nießbrauch an einen andern übergeht, wird beim Rentenkaufe das Eigenthums-

---

[1] Beseler, Privatrecht II, 134. Mittermaier, Deutsches Privatrecht (7) II, 35 f. Gerber, Deutsches Privatrecht (16) 310.

[2] Lugo, Just. et j. d. 27, s. 2.

recht nicht verändert, aber auch der Nießbrauch nur theilweise verkauft, das heißt, bloß das Recht erkauft und verkauft, einen Theil der Früchte vom fremden Eigenthum zu genießen [1].

Es ist also der dingliche Zins das Recht, einen Theil der Früchte von einem fremden Gute zu genießen. Ebenso ist der sogenannte persönliche Zins das Recht, einen Theil der Früchte von fremder Arbeit durch Kauf an sich zu bringen und zu genießen. Das ist offenbar etwas ganz anderes als ein Darlehen. Ohne Kapital hat der Arbeiter weder Mittel zur Arbeit noch zum Gewinne. Indem man ihm also die Mittel zu beidem zur Verfügung stellt, erlangt er Gewinn, erhält man aber auch selber das Recht, von seinem Gewinne Antheil zu fordern. Man läßt ihm den Nießbrauch der Früchte vom Kapital und kauft ihm dafür das Recht auf den Nießbrauch von einem Theile der Früchte aus seiner Arbeit ab. Das ist aber sicher ein gerechter Handel [2]. Die Ungerechtigkeit des Zinses vom Darlehen liegt darin, daß dort eine Frucht gefordert wird, wo keine ist. Beim Zinsvertrage und überhaupt bei jeder Form von Kapitalgeschäft ist aber Zins gerechtfertigt, einmal, weil dieser nichts anderes ist als ein Theil der Früchte von einer fruchttragenden Sache oder von einer fruchttragenden Arbeit, und dann, weil das Kapital für seinen Theil die Grundlage zur Erzeugung dieser Früchte gegeben hat, von denen es also auch mit Recht einen Theil als den seinen in Anspruch nimmt [3]. Es ist also der fünfte und letzte Unterschied zwischen Darlehen und Kapitalgeschäft, daß dort Zins nie gerechtfertigt werden kann, während er hier in der Natur des ganzen Geschäftes liegt.

---

[1] Sporer, Decalog. tr. 6. c. 6, 8. Lacroix, Mor. ed. Zaccaria l. 3. p. 2, 1007.

[2] Sporer tr. 6. c. 6, 17. 18. (Eine mustergiltige Darlegung.)

[3] Cf. Laymann, Theol. mor. l. 3. tr. 4. c. 18, 14. Lacroix, ed. Zaccaria l. 3. p. 2, 1007. 1022. Sporer tr. 6. c. 6, 24. 26.

Ueberblicken wir all das, was wir nun über Darlehen und Kapitalgeschäft gesagt haben, so müssen wir uns billig fragen, was in den Geistern vorgegangen sein muß, daß man an dieser Lehre Anstoß nehmen konnte. Das, sagt Justus Möser, ist ein großes Problem. Es scheint aber, meint er, daß man den wahren Grund der Zinslehre nicht mehr eingesehen habe [1]. Da dürfte der goldene Mann wohl Recht haben. Daß es nur böser Wille und bewußte Verkehrung des Rechtes war, was die Wahrheit unverständlich und das Recht unannehmbar zu machen schien, glauben wir nicht. Freilich die Praxis war oft verkehrt, und sie riß zuletzt auch das Denken mit sich fort. Nun ist es an der Zeit, das Denken wieder auf die rechte Bahn zu leiten, damit die Praxis wieder zum Lichte und Rechte führe. Hoffen wir, daß endlich auch für diese Lehre der Tag gekommen ist, an dem sich das Wort erfüllt: Eine Leuchte, verachtet von den Reichen, aber aufbewahrt für bessere Zeiten [2].

41. Sollen wir zum Schlusse dieser Abhandlung die ganze Lehre von Darlehen und Kapitalgeschäft übersichtlich und vergleichend kurz darstellen, so sagen wir: Es kann ein und derselbe Eigenthümer an einem fruchtfähigen Dinge mit einem und demselben fruchtfähigen Dinge zu einem und demselben Geschäfte auf zwei verschiedene Arten in Verhältniß treten — denn von der Unternehmung sehen wir ab —, wenn auch nicht auf zwei verschiedene Weisen sich daran betheiligen.

Will er selber von dem Geschäfte Nutzen und Ertrag ziehen, genau entsprechend dem Gange des Geschäftes, so muß er selber als Theilnehmer in das Geschäft treten. Dann muß er aber sein Geld oder das fruchtfähige Gut, um das es sich handelt, wenn auch nicht in seiner Hand, so doch in seinem Eigenthum

---

[1] Justus Möser, Patriot. Phantasien (3) II, 103 f.
[2] Job 12, 5.

behalten und alle Gefahr dafür selber tragen. In diesem Falle hat sich der, welcher zu dem Geschäfte die Arbeit stellt, weder um Aufbringung des Kapitals noch um die Gefahren für dieses zu kümmern, dafür aber auch die Arbeit für sich allein zu tragen und alle Verantwortlichkeit für sie allein zu übernehmen. Auf solche Weise trägt der Kapitalist die Sorge und die Gefahr für das Kapital zu seinem wie des Genossen Nutzen, und der Arbeiter Sorge und Gefahr wegen der Arbeit für sich ebenso gut wie für den Kapitalisten. Der Ertrag aber, den das Geschäft abwirft, ist ebenso wohl ein Ergebniß des Kapitals wie der Arbeit und muß deshalb, da beide gleichmäßig Last und Gefahr getheilt haben, auch gleichmäßig, das heißt, im Verhältnisse zu der Größe ihrer beiderseitigen Leistungen unter sie vertheilt werden, an das Kapital als Zins, an die Arbeit als Lohn.

Scheut aber der Besitzer einer Sache, aus der sich in einem Geschäfte Nutzen ziehen ließe, die Gefahr und die Mühe, sei es daß ihm das Geschäft zu unsicher dünkt, sei es daß er ihm nicht gewachsen ist, so kann er sein Eigenthum aus den Händen geben und gegen genügende Bürgschaft für die Rückerstattung an einen andern übertragen, der fähig und geneigt ist, das Geschäft selber in seinem Namen zu führen. Aber dann muß er diesem auch das volle Eigenthumsrecht und Verfügungsrecht übertragen, also auf allen und jeden Anspruch sowohl an die Sache als an die Früchte des mit ihr begonnenen Kapitalisationsgeschäftes vollständig verzichten. Nur so kann er auch aller Gefahr dafür ledig werden. Dafür bleibt ihm für alle Fälle sein Anspruch auf Rückerstattung zur bestimmten Zeit sicher gestellt, und das selbst dann, wenn das Geschäft völlig mißglücken sollte. Ueberdies kann er auch eine Entschädigungsforderung an den Darlehensvertrag anknüpfen, falls er durch diesen wirklich zu Schaden gekommen ist. Allerdings wenn er selber nicht gewußt hätte, was mit seinem Eigenthum be-

ginnen, oder wenn ihm alle und jede Gefahr für sein Geld schlechthin und unter allen Umständen unannehmbar erscheint, so kann er auch nicht sagen, daß er dabei Schaden gelitten hat, und darf auch keine Schadloshaltung fordern. Im Gegentheile muß er es hier dem Entlehner eher noch danken, daß ihm dieser durch das Darlehen auf eine Zeit das eigene Risico für sein Geld abnimmt. Ist ihm aber nur gerade das in Frage stehende Geschäft zu gewagt oder zu schwierig, und hätte er sonst wohl auf anderem Wege selber auch ein Geschäft machen können, so hat er genügenden Grund, eine Vergütung dessen zu fordern, was ihm durch das Darlehen entgeht. Nur darf die Vergütung in diesem Falle sich nie nach dem richten, was der Entlehner mit dem Entlehnten in seinem Geschäfte gewinnt, sondern nur nach dem, was dem Darleiher durch das Darlehen in einem Geschäfte entgeht, das er jetzt infolge des Darlehens nicht führen kann, das er aber führen könnte und würde, wenn er das Darlehen nicht hingeben würde.

42. Aus allem folgt also, um diese Frage zum Abschluß zu bringen, daß Zins und Wucher zwei Begriffe sind, die nichts miteinander gemein haben. Man hat sich vielfach daran gewöhnt, Wucher nur für einen übermäßigen und unerschwinglichen Zins zu betrachten. Nach dieser Anschauung wäre der Zins stets und bei allen Rechtsgeschäften, also auch beim Darlehen, giltig und gerechtfertigt. Nur wenn der Zins auf eine solche Höhe hinaufgeschraubt werde, daß der Entlehnende aus dem Arbeitsertrage Verzinsung und Rückstellung des Kapitals nicht mehr ermöglichen kann, begänne der Zins in Wucher überzugehen. Daß dies Wucher ist, steht freilich über jeden Zweifel sicher. Aber wenn Wucher erst an dieser Grenze anfinge, dann wäre nicht minder zweifellos dem Wucher ein sehr weites und freies Feld geöffnet. Einmal würde ihm das ganze Gebiet des Darlehens, auf dem es nach göttlichem und nach menschlichem Rechte gar keinen Zins gibt, ausgeantwortet. Und

dann begänne auf dem Boden des Kapitalgeschäftes Wucher erst dann, wenn so viel Zins gefordert wird, daß das Kapital selber angegriffen werden müßte. Daß eine solche Auffassung nicht richtig sein kann, bedarf keines Beweises.

Wucher und Zins sind zwei Begriffe, die gerade so wesentlich voneinander verschieden sind wie Raub und Kauf. Zins ist gerechte und nothwendige Theilung in den Nießbrauch von einer fruchtbringenden Sache, mit anderen Worten, ein Theil der Früchte oder des Gebrauchswerthes von einer fruchtbaren Sache. Wucher dagegen ist freilich auch übermäßiger Antheil an den Früchten eines productiven Dinges. Denn daß das Uebermaß in der Beanspruchung von Zins Wucher ist, läugnet niemand. Nur beschränkt sich Wucher nicht hierauf, sondern beginnt schon weit früher. Deshalb müssen wir sagen: Wucher ist überhaupt jeder unberechtigte Anspruch auf einen Antheil an Früchten von einem productiven, natürlich noch mehr von einem unproductiven Dinge. Es mag der Antheil, auf den der Anspruch erhoben wird, groß oder klein sein, es mag der Beeinträchtigte dadurch erdrückt oder auch kaum ums Fühlen bedrängt werden, genug, es ist Wucher, sobald die Forderung unbegründet ist.

43. Wucher ist also Ungerechtigkeit in Bezug auf Gebrauchswerthe oder jedwede ungerechte Aneignung eines Gebrauchswerthes[1]. Diese kann aber auf dreifache Weise begangen werden. Entweder werden Gebrauchswerthe in Anspruch genommen, wo keine sind und keine sein können. Oder es werden durch ungerechte Mittel Gebrauchswerthe erzeugt, die überhaupt nicht oder wenigstens nicht in dieser Höhe dem wahren Werthe der Dinge entsprechen, also ganz falsche oder doch übermäßige Gebrauchswerthe. Oder es wird endlich bei der Austheilung des einen jeden treffenden Antheiles an Gebrauchswerthen, die

[1] Thomas, De malo q. 13. a. 4. Aegid. a Columna, Reg. princ. l. 2. p. 3. c. 11, 3. Soto, J. et j. l. 6. q. 1. a. 1.

sonst in Wahrheit bestehen, eine Ungerechtigkeit begangen, so daß dem einen ein zu geringer und dem andern ein zu großer Antheil daran zugewiesen wird. Es versteht sich, daß diese einzelnen Arten nicht immer gerade allein für sich vorkommen, sondern daß häufig mehrere miteinander vermischt auftreten.

Man gebraucht das Wort Wucher nur, wo Gebrauchswerthe in Frage kommen. Wo es sich bloß um Verbrauchswerthe handelt, hat das Wort keine Anwendung. Einem Dinge, das nicht um des Nießbrauches willen, sondern nur seiner selbst oder eines rein geistigen Gebrauches wegen gekauft wird, legt man keinen vom Verbrauchswerthe gesonderten Gebrauchswerth bei. Deshalb ist auch jede Ungerechtigkeit, die beim Umsatze solcher Gegenstände begangen wird, nicht eine Ungerechtigkeit am Gebrauchswerthe, sondern am Verbrauchswerthe. Das Gleiche gilt vom Handel mit Dingen, die zwar Gebrauchswerth haben, wobei aber die Ungerechtigkeit nicht in Bezug auf den letztern, sondern auf die Substanz der Sache, also auf den Verbrauchswerth, begangen wird. Deshalb nennt man es Betrug, aber nicht Wucher, wenn man Glas für Edelsteine, falsches Geld, schlechtes Tuch statt guten, gewässerten Wein und mit Kalk versetztes Mehl verkauft, oder wenn man eine literarische Rarität, eine künstlerische Merkwürdigkeit, die nur um des Aufbewahrens oder des Kunstgenusses, kurz, nicht um irgend eines für Geld abschätzbaren Gebrauches willen gekauft wird, um unverhältnißmäßige Preise losschlägt.

Die erste Ungerechtigkeit bezüglich des Gebrauchswerthes besteht also darin, daß ein solcher in Anspruch genommen wird, wo keiner ist noch sein kann. Das findet aber vorzugsweise dort statt, wo vom Darlehen als solchem Zins erhoben werden soll. Dies ist stets die erste und herkömmlichste Form des Wuchers[1], zudem auch jene, über deren Natur die Habgier

[1] Bened. XIV., Vix pervenit 2° (Const. sel. Romae 1766. I, 217); Synod. dioec. 10, 4, 10, 1.

den Geist am leichtesten in Irrthum führt. Und doch ist gerade sie die unnatürlichste aller Arten, Gewinn zu machen [1]. Diese Art von Wucher besteht also darin, daß man von dem dargeliehenen Gelde oder dem sonstigen Gegenstande des Darlehens einen Gebrauchswerth fordert [2]. Darin liegt aber eine zweifache Ungerechtigkeit. Die eine wird begangen in Bezug auf den Gegenstand des Darlehens. Man behandelt ihn als einen fruchtbringenden, mit anderen Worten, man legt ihm eine Nutznießungsfähigkeit bei, obwohl er doch im Darlehen, wenn er auch sonst bei einer andern Verwendung Früchte bringen kann, unfruchtbar ist und bloß Verbrauchswerth hat, da der einzige Gebrauch, der davon gemacht werden kann, jedenfalls hier gemacht wird, zugleich auch sein Verbrauch ist. Deshalb haben alle Sprachen in bezeichnender Weise für diese Form von Wucher ein Wort gewählt, welches ausdrückt, daß man etwas als fruchtbar ausgibt, was es seiner Natur nach nicht ist [3]. Die zweite Ungerechtigkeit betrifft die Natur des Darlehensgeschäftes selber. Der Darleihende entledigt sich der Sache, der Gefahr und der Arbeit, überläßt diese drei Dinge dem Entlehnenden und verlangt gleichwohl noch einen Theil von dem Ertrage, den dieser mit seinem Eigenthum, mit seiner Arbeit, auf seine Gefahr hin erzielt. Das ist aber handgreiflich Wucher [4], nicht bloß gegenüber Armen und wenn man die Noth des Nächsten ausbeutet und nicht bloß bei dem sogenannten Consumptivdarlehen, sondern auch wenn man ein

---

[1] Aristot., Polit. 1, 3 (10), 23.

[2] Thomas 2. 2. q. 78. a. 1: pretium usus, pretium pro usu pecuniae mutuatae.

[3] Das liegt im griech. τόκος (von τίκτειν, Aristot., Polit. 1, 3 [10], 23), im latein. fenus (vgl. fecundus, fetus, fenum, femina), im deutschen Wucher (goth. vôkr, zusammenhängend mit wachsen, latein. augeo, griech. αὔξω, sanskr. vax).

[4] Conc. Lateran. V.

angebliches Productivdarlehen oder einen Reichen nach dieser Weise behandelt. Denn das macht den Wucher vor allem zum Wucher, daß man einen Gebrauchswerth von einer Sache fordert, die keinen hat.

Die zweite Form des Wuchers besteht darin, daß man durch ungerechte Mittel ungerechte Gebrauchswerthe erzeugt. Das geschieht auf doppelte Weise, indem man entweder lügnerisch oder betrügerisch solche erdichtet, wo keine vorhanden sind, oder indem man sie ungerechterweise auf eine Höhe hinauftreibt, die sie nicht haben. Im vorigen Falle handelte es sich also um baren Raub. Dort sollte etwas bezahlt werden, was gar nicht vorhanden war. Dafür mußte natürlich etwas anderes genommen werden, worauf auch nicht ein Schein von Anspruch vorhanden war. Hier handelt es sich zunächst um einen qualificirten Betrug. Es wird durch List der Schein erweckt, als ob ein Gebrauchswerth wirklich bestehe, damit man wenigstens unter dem Vorgeben der Gerechtigkeit einen Gebrauchswerth an sich ziehen könne. Mit Recht gilt deshalb diese Form von Wucher überall für die verächtlichste, weil sie sich mit Hinterlist und Heuchelei den Schein von Gerechtigkeit anmaßt. Sie ist aber auch die gemeinschädlichste. Die vorige Form hat das mit jedem Raube gemein, daß einem Einzelnen ungerechterweise ein Werth entzogen wird. Dadurch wird wenigstens das allgemeine Gleichgewicht nicht gestört. Hier aber werden falsche Werthe erdichtet, und zwar oft in sehr großem Umfange. Das ist aber stets eine Beschädigung der Gesellschaft selbst und ein Hauptmittel zur Hervorrufung jener gemeinschädlichen Verschiebung von Werth und Preis, deren Nachtheile wir oben dargelegt haben. Es ist nämlich nicht nothwendig, daß man den ungerecht geforderten Gebrauchswerth als eine beständig in regelmäßigen Einzelbeträgen fortlaufende Leistung fordert. Man kann ihn auch sogleich beim Verkaufe in Form einer einmaligen Abschlagszahlung zum rechtmäßigen

Preise schlagen und so diesen wie den ungerechten Gebrauchswerth auf einmal eintreiben. Das ist ein Mittel, den ungerechten Gewinn noch schneller und gefahrloser zu erheben. Hierher gehören also alle die kleineren und größeren Arten der Monopolisirung von Waaren und Arbeit bis herab zu den kleinlichsten und gehässigsten Praktiken des Fürkaufens und Aufkaufens von Lebensbedürfnissen zu dem Zwecke, künstliche Noth hervorzurufen und dann willkürliche Preise zu setzen, oder wie man jetzt sagt, den Markt an sich zu bringen, den Markt zu beherrschen, den Markt zu machen. Es ist eine Frage, die einer ernstlichen Erwägung werth ist, ob nicht auch das sogenannte Submissionsverfahren, das Versteigerungs- und Accordwesen vielfach dem gleichen Zwecke dient. Die großartigste und gemeinschädlichste, eben ihrer Großartigkeit wegen vielfach fast bewunderte Art dieser Gestalt von Wucher hat aber ihren Hauptsitz in unserem Börsenwesen. Ohne Zweifel gehören hierher die Differenzgeschäfte, die Agiotage, vielfach auch das sogenannte Emissionsverfahren bei Anleihen und Gründungen.

Die dritte Form von Wucher ist die einfache betrügerische Ungerechtigkeit in der Austheilung der treffenden Antheile an wahren und wirklich vorhandenen Gebrauchswerthen. Das ist sicher die mildeste Form von Wucher, aber eben doch auch Wucher. Jeder Gebrauchswerth, der als Ergebniß des Zusammenwirkens von Kapital und Arbeit entstanden ist, muß, wie wir wissen, je nach Verhältniß der gegenseitigen Einsätze und Leistungen als Zins und Lohn getheilt werden. Wird also das richtige Verhältniß dieser Antheile am gemeinschaftlichen Werthproducte verschoben, so ergibt sich auf der einen Seite ungerechte Aneignung eines Gebrauchswerthes, also Wucher. Die herkömmlichste Form dieses Wuchers besteht darin, daß das Kapital der Arbeit einen Theil des ihr gebührenden Antheiles entzieht, daß also Zins oder Dividende im Uebermaß mit Beeinträchtigung des Arbeitslohnes erhoben wird. Uebrigens kann

auch die entgegengesetzte Ungerechtigkeit eintreten. Es ist deshalb nicht unnöthig zu sagen, daß Wucher nicht bloß vom Kapital gegen die Arbeit verübt werden kann, sondern auch von der Arbeit gegen das Kapital. Wenn ein Arbeiter seine Unentbehrlichkeit oder geistige Ueberlegenheit, oder wenn der Arbeiterstand durch Complot und Zusammenhalten, wie man jetzt sagt, durch Strike, seine Uebermacht dazu ausbeutet, daß das Kapital mehr Lohn zahlen muß, als es der Gang des Geschäftes erlaubt, so ist das auch Wucher.

44. Wir haben hier mit der Wucherfrage ein Gebiet betreten, das nach allen den früheren Untersuchungen für die theoretische Erörterung so gut wie keine Schwierigkeit bietet. Aber um so größere ergeben sich hier gerade noch zum Schlusse für das praktische und noch mehr für das öffentliche Leben. Was helfen alle Gründe für den Verstand, wo der Wille sich ihnen entzieht! Ist es aber schwer, dem Willen predigen, solange eine Leidenschaft ihn lockt, so ist es so gut wie vergeblich, wo die Habsucht und die Gelegenheit zum Gewinne so verführerisch wirkt. Darum kann es nicht zum Ziele führen, wenn wir bloß auf dem Papiere den Begriff von Wucher feststellen. Wenn nicht durch die Einrichtungen und die Gesetze des öffentlichen Lebens die Wahrheit über den Wucher verkündigt, wenn nicht das Recht gegen alle ohne Ausnahme durchgeführt wird, dann ist an eine Besserung unserer Zustände nicht zu denken.

Aber damit haben wir eben noch zu guter Letzt, wie man sagt, eine der heikelsten Fragen angegriffen. Zwar dürfen wir voraussetzen, daß die Logik der Thatsachen heute fast allgemein bereits wieder zu der offen ausgesprochenen oder doch im Herzen verschlossenen Ueberzeugung geführt hat, es wäre besser gewesen, man hätte die Wuchergesetzgebung, statt sie kurzweg abzuschaffen, lieber reformirt. Allein gegen die Wiedereinführung einer solchen bestehen noch immer große Bedenken. Es ist nicht zeitgemäß, heißt es, es ist doch umsonst, es ist nicht Sache des Staates. Diese

und ähnliche Gegengründe bringen jeden Vorschlag immer wieder zum Schweigen. Wir aber sagen: Es ist zeitgemäß. Es ist nicht umsonst. Es ist Sache der gesetzgeberischen Mächte. Und wenn sie in diesem Stücke ihre Schuldigkeit nicht thun, so laden sie eine große Verantwortung und die Mitschuld am Verderben der Gesellschaft auf sich.

Eine neue Wuchergesetzgebung ist zeitgemäß, denn sie ist dringendst nothwendig. Es ist doch im höchsten Grade seltsam, über die Opportunität zu disputiren, wo die Nothwendigkeit von keinem Menschen bestritten wird als einzig von denjenigen, die von der Gesetzlosigkeit leben und fett werden.

Eine Wuchergesetzgebung ist nicht umsonst. Wenn das ein Grund ist, die Gesetze aufzuheben, daß ja doch viele sie übertreten, und weil man nicht aller Uebertreter habhaft werden kann, so darf man auch alle Gesetze gegen Hochverrath und Majestätsverbrechen und Meineid und Mord und die zehn Gebote selber abschaffen. Aber es gibt denn doch noch derer, welche ein Bedenken tragen, eine Ungerechtigkeit zu begehen, wenn man sie ihnen klar als Unrecht vor Augen stellt. Das ist ja eben die erste Aufgabe des Gesetzes, die Menschen über Recht und Unrecht aufzuklären. Erst auf Grund hiervon tritt seine zweite ein, die Menschen kraft seiner Autorität zu dem anzuhalten, was es ihnen zuvor nicht als unverstandenen Zwang, sondern als erkannte Pflicht vor Augen gehalten hat[1]. Darum darf man ein Gesetz selbst dann nicht abschaffen, wenn die Menschheit wirklich so verdorben sein sollte, daß man sie nicht mehr bändigen kann. In einem so traurigen Falle legt man wohl den Stock weg und läßt einen Strafparagraphen fallen. Aber dann hat man nur um so mehr die Pflicht, die Widerspänstigen durch Belehrung an ihre Pflicht zu erinnern. Wenn also auch die Staaten es ihren Unterthanen anthun mochten,

---

[1] Thomas l. 2. q. 92. a. 2; Comment. in Polit. 2. l. 9.

sie alle insgesammt öffentlich für unverbesserlich zu erklären, und wenn sie es auch über sich brachten, sich selber ein öffentliches Zeugniß der Ohnmacht auszustellen, indem sie die Strafen gegen den Wucher nicht mehr vollziehen, so durften sie deshalb noch immer die Gesetze nicht abschaffen. Jetzt sind diese erst recht vonnöthen. Die Menschen müssen wissen, was Recht und was Ungerechtigkeit ist. Das muß ihnen das Gesetz zum Bewußtsein bringen. Schafft man aber dieses auch noch ab, so gewinnt es gerade den Anschein, als hätte man die Unverbesserlichen zu Herren der Gesetze gemacht.

Darum ist das Vorgehen Sache der gesetzgeberischen Mächte. Hier hat offenbar der Staat Recht und Pflicht, einzugreifen. Es entspricht ganz der Nebelhaftigkeit des Platonischen Wolkenstaates, wenn sein Erfinder sagt, die Wucherfrage berühre ihn nicht[1]. Wo sich ein Staat mit dem wirklichen Leben einläßt, wird er nicht die Wahrheit des Aristotelischen Satzes verkennen, daß es ebenso nothwendig für ihn wie in seinem eigenen Interesse ist, sich mit diesen Fragen gründlich zu befassen[2]. Es ist das seine Pflicht, selbst wenn man den Staat bloß im liberalen Sinne als Rechtsstaat auffaßt. Denn der Zweck, zu dem er besteht, ist vor allem, das Recht aufrecht zu erhalten und die Schwachen zu schützen, damit sie nicht von den Mächtigen aufgefressen werden wie von Raubfischen. Es ist aber auch sein eigener Vortheil dabei im Spiele. Denn daß ihn die innere Ordnung des Erwerbslebens, die Sicherheit und Zufriedenheit seiner Bürger nahe berührt, und daß es ihm nicht gleichgiltig sein kann, ob sein Wohlstand auf gerechten und wahren oder auf bloßen Schwindelwerthen beruht, das werden wir ihm doch nicht erst beweisen müssen. Das ist überhaupt das Seltsame in dieser Frage, daß gerade wir dem Staate eine neue große Aufgabe zu den vielen hinzu

---

[1] Plato, Leg. 8, p. 842. d. [2] Aristot., Polit. 1, 4 (11), 8.

anweisen müssen, die er ohnehin schon ausübt. Eine eigenthümliche Genugthuung für uns, denen man immer vorwirft, daß wir das Gebiet der Staatsbefugnisse so ungerechtfertigter Weise einzuschränken suchen! Man möge es uns zu gute halten, wenn wir sagen, daß der Staat, der in seiner übermäßigen Fürsorge für alles nach dem alten Sprichworte bald noch der Versuchung erliegen wird, den Gänsen Filzschuhe anzuschaffen, damit sie nicht im Winter barfuß zu laufen brauchen, es doch wenigstens nicht unthätig ansehen soll, wenn ihm am hellen Tage die arbeitsamsten aber auch wehrlosesten seiner Unterthanen bis auf die Haut, ja um die Haut geplündert werden. Man möchte sich bei diesem Zustande oft wahrhaftig fragen, ob wir in civilisirten Ländern wohnen. Bei den Indianern ist einer Häuptling, sobald er die Skalpe von hundert Ausländern in seinem Wigwam hängen hat. Bei uns ist einer sicher eines Ordens und einer Baronie, sowie er das erste Tausend seiner Mitbürger skelettirt hat. Ist das bloß Aufhebung der Wuchergesetze oder nicht vielmehr öffentliche Aufforderung zum Wucher und Prämiirung? Da ist fürwahr die Klage übel angebracht, daß die Menge nicht mehr an Gerechtigkeit glaube und keiner Autorität einer öffentlichen Gewalt mehr Achtung entgegenbringe. Begreift man denn nicht, daß es nicht halb so viel Schaden wäre, wenn der Feind das ganze Land verheeren würde, als wenn der Wucher, dieses Blutgeld, wie der Römer sagte[1], sich mit der Berufung auf das Gesetz und mit dem Schutze der Autorität decken kann? Und ist es dem schutzlos preisgegebenen Armen zu verdenken, wenn er unter dem Einflusse solcher Erwägungen den Einflüsterungen der lauernden Umsturzprediger zum Opfer fällt? Kann sich der Schäfer beklagen, daß ihm die Schafe Verdacht nachtragen, wenn er sich vom Wolfe zum Gevatter

---

[1] Pecunia cruenta (Valer. Maxim. 4, 8, 3).

laden läßt? Wer des Wolfes schont, schadet den Schafen[1], sagten unsere ehrlichen deutschen Väter. Und der persische Dichter sagt in gleichem Sinne:

> Wer mit dem Tiger Mitleid fühlen kann,
> Ist für die armen Schafe ein Tyrann[2].

Was also hier zweifellos dringend Noth thut, ist eine ernstliche, allgemeine, ganze Hilfe gegen den Wucher. Mit der bloßen Festsetzung eines durchschnittlichen Maximalzinsfußes für die Kleinen ist noch lange nicht alles gethan. Auch nicht damit, daß man sich durch eine Börsensteuer eine neue Einnahmequelle aus jedem dem Volke ausgepreßten Blutstropfen schafft. Man muß nicht das Uebel besteuern und damit gutheißen, sondern ihm selber zu Leibe gehen. Die große Aufgabe liegt dort, wo der Wucher seine Hauptverwüstung äußert. Es muß also der eigentliche Geldmarkt, der Herd des Verderbens, wieder zu Recht und Gesetz zurückgeführt werden. Ob der Staat die Macht besitzt, etwas Entscheidendes zur Ordnung der socialen Verhältnisse zu thun, das hängt zum großen Theile davon ab, ob er so viel Muth und Kraft besitzt, in diese große Eiterbeule der Gesellschaft zu schneiden. Erst dann, wenn hier ernstlich Hand angelegt ist, hat es Sinn, an die vierte und letzte Aufgabe der Wuchergesetzgebung zu denken, an eine gründliche Regelung der verschiedenen Geschäfte mit Geld und Kapital.

---

[1] Körte, Sprichw. der Deutschen (2) 8688.

[2] Sadi, Rosengarten, deutsch von Graf, 208.

Dreiundzwanzigster Vortrag.

Sittliche Heilmittel.

1. Die Uebel der Gegenwart sind groß. Die Eigenthums- und Werthverhältnisse sind so schwankend geworden, daß sie kaum mehr viel unsicherer werden können. Wir rechnen mit Werthen, für die keine Vorstellungskraft ausreicht, und sie drücken schwer auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse. Aber sie sind leere Ziffern und wechseln so rasch und so leicht, daß in einer Stunde Milliarden aus der Welt verfliegen und Hunderttausende in den Abgrund geschleudert werden können. Das, was wir Werthe nennen, ist ganz vom wirklichen Werthgute getrennt. Der größte Besitz an Grund und Boden ist ohne Werth, ein Haufe von Papierstreifen wiegt einen Erdtheil auf. Der altehrwürdigste Besitz ist nicht mehr sicher. Die ältesten Geschlechter steigen von ihren Burgen herab und setzen sich zu den Aermsten in den Staub. Die größten Reichthümer bestehen oft nur noch in der Einbildung, oder solange der Inhaber Rücksichtslosigkeit und Gewaltthat genug besitzt, um andere für sich auszubeuten und sich anzulügen, was er nicht hat. Dabei sündigen wir stets auf unsere Kinder und Kindeskinder, denen wir zum voraus das Unentbehrliche entziehen und unerträgliche Lasten zuschieben. Wir selber denken nicht daran, unsere Verpflichtungen abzutragen, bürden aber unseren Nachfolgern Verpflichtungen auf, die sie durch Bankerott abwälzen müssen, wenn sie nicht erdrückt sein wollen. Die Arbeit, auf die der weitaus größte Theil der

Menschheit angewiesen ist, wenn er leben soll, trägt kaum ihre Selbstkosten und läßt doch dem Arbeiter nicht einmal Zeit zum Athmen. Es sind für Tausende von Mädchen und Frauen Weltkrisen nothwendig, die allerdings oft genug wiederkehren, damit sie wieder Zeit finden, um kochen und nähen zu lernen. Am Essen verlieren sie selbst durch den Stillstand wenig, denn dessen haben sie in der Zeit der Arbeit auch nicht genügend.

Wohin soll das führen? Wie lange soll das währen? Man redet von unendlichem Fortschritt. Aber der Fortschritt hat seine Grenzen. Das ist fast noch der einzige Trost für die größere Anzahl der Menschen. Eine Maschine kann — wenn es gewiß ist — von Paris bis Petersburg laufen und braucht am Weihnachtstage so wenig Erholung als am Aschermittwoch. Aber für den Menschen hat der Tag nur vierundzwanzig Stunden, und die Stränge seiner Nerven halten den Eisenbalken der Maschinen nicht das Gleichgewicht. Wenn die Durchschnittsdauer des Lebens in ganzen Bevölkerungen auf neunzehn, achtzehn, siebenzehn Jahre herabsinkt, wenn Bezirke, Länder sich entvölkern, dann sieht jedermann, daß dieser Fortschritt nicht lange so fortdauern kann, daß das Ende vor der Thüre ist.

Daß bei diesem System nicht bloß jeder Funke von Religion, von Trost und Erhebung, von Sittlichkeit, sondern überhaupt alle geistige Regsamkeit ersticken muß, begreift sich. Die amtlichen Untersuchungen in England haben Wesen aus den Arbeitshöhlen ans Licht gezogen, die ihre Königin für einen Mann hielten, die nie etwas von London, nicht einmal den Namen England gehört hatten; Wesen, die im Alter von siebenzehn Jahren Jesus Christus, Gottes Sohn, ihren Erlöser, auf dessen Namen sie getauft waren, wenn sie anders getauft waren, für irgend einen bösen Unhold, den Teufel aber für eine gute Person hielten; Wesen, die auf alle Versuche einer Besserung selber mitleidig antworteten, man möge sich solche Mühe er=

sparen, eher werde man den Teufel bekehren als sie[1]. Niemand wird sich über diese Entdeckungen wundern. Bei solcher Ueberanstrengung, bei solcher Noth, bei solch sittlicher und religiöser Verwahrlosung müssen die körperlichen und geistigen Kräfte einschrumpfen. Höchstens Ausschweifungen können noch einigen Reiz auf die Nerven ausüben. So muß nicht bloß die Gesellschaft, so muß die Menschheit selber zu Grunde gehen.

2. Hier erhebt sich der Ruf an alle, die noch Gefühl und Besinnung haben: Seht euch vor! Thut, was möglich ist, um zu retten, was noch zu retten ist.

Aber ist noch Rettung möglich? Viele glauben nicht mehr daran. Wir können nicht zugeben, daß man schon alles für verloren halte. Manches Gute besteht noch, wenn auch vieles in Trümmern liegt. Die Menschheit ist doch unverwüstlich. Der alte Gott lebt noch. Auf diese drei Gründe stützen wir unsere Hoffnung. Aber das ist wahr: es ist hohe Zeit zum retten. Es muß unverzüglich Hand angelegt werden. Es muß ernstliche, nicht bloß halbe Hilfe geboten werden. Es müssen alle mitarbeiten, die Fähigkeit zum Arbeiten haben, und sie müssen sich alle einmüthig die Hand zum Werke reichen.

Und wenn es nun die Rettungsarbeit gilt, wie soll sie ausgeführt werden? Voranschreiten auf dem betretenen Pfade können wir nicht mehr. Das Alte ohne weiteres wieder in seine Rechte einsetzen geht abermals nicht mehr, dazu ist es schon zu weit gekommen. Es hilft nichts anderes, als daß wir auf das zurückgreifen, was wir weggeworfen haben, daß wir davon wiederherstellen, was noch von Nutzen sein kann, und daß wir mit besonnener Würdigung des Alten, mit Schonung des noch Bestehenden, mit Berücksichtigung der neuen Zustände langsam, maßvoll, geduldig, unerschütterlich weiter bauen. Erst also

---

[1] Marx, Das Kapital (4) I, 221. 450. 461 ff. 620 f. 645 ff. 675 ff. Franco, Populäre Antworten auf die Einwendungen gegen die Religion (2) II, 375 ff.

zurück! Das Wort klingt hart, aber es ist doch besser umkehren, als irre gehen. Und dann wieder vorwärts!

Und wo soll begonnen werden? Darauf ist eine Antwort schwer. Wo es am dringendsten noth thut. Aber das ist überall, und überall läßt sich nicht beginnen, und alles läßt sich nicht mit einem Male leisten. Unsere Lage ist so, daß wir sagen müssen: Es ist gerade gleich, wo man Hand anlege, wenn es nur irgendwo geschieht, und mit Ernst geschieht. Alles hängt aneinander. Eine Besserung wird eine neue nothwendig zeigen.

3. Ueber einen Punkt jedoch kann unter allen, denen es um wahrhafte Besserung unserer Zustände zu thun ist, kein Zweifel bestehen: daß es mit bloß äußerlichen Besänftigungsmitteln oder gar mit oberflächlichen Beschönigungsmitteln nicht gethan ist. Das Uebel ist von innen herausgewachsen, das Uebel muß auch von innen heraus geheilt werden.

In diesem Stücke ist der Socialismus ebenso leichten Geistes und Herzens als der Liberalismus. Glaubt dieser, dem Elende der Zeit mit einigen Schönheitspflästerchen oder wohlriechenden Salben abgeholfen zu haben, so jener mit einigen drastischen Gewaltmitteln aus der alten Volksapotheke der Hufschmiede und Fallmeister. Beide gehen von der irrigen Voraussetzung aus, daß die Schuld lediglich in den socialen Verhältnissen wurzle [1]. Damit allein schon haben sie sich als Pfuscher erwiesen, um deren Heilart sich länger zu erkundigen Zeitverschwendung wäre. Wer einen Kranken zu Hause hat, der an Blutvergiftung daniederliegt, und er läßt sich auf dem Wege zum Arzte dadurch hinhalten, daß er untersucht, ob die Mittel wirken, die ihm die Wäscherfrauen als unfehlbar anpreisen, der lädt die Verantwortung auf sich, wenn der Leidende unterdes stirbt.

Daß die Gründe für unser Elend nicht bloß in dem Gegensatze zwischen Kapital und Arbeit zu suchen sind [2], das zeigen

[1] Schippel, Das moderne Elend 13. [2] Ebenda 250.

uns am besten die wohlhabenden und die sogenannten gebildeten Klassen. Sicherlich ist die Lage innerhalb dieser Kreise nicht besser. Gerade hier stehen die Dinge so, daß man sich oft nur wundern kann, wie der Gesellschaftsbau noch aufrecht steht. Alles ist zerfressen, wie wenn die Termiten gehaust hätten. Man muß sich beinahe hüten, mit dem Finger darauf zu deuten, damit nicht das Ganze zusammenstürze: kein Glaube, keine Frömmigkeit, keine Sitte, keine Wahrheitsliebe, kein Ernst. Ueberall, bei hoch und niedrig, bei arm und reich, jenes wilde Haschen nach Erwerb und nach Genuß, jener brutale Materialismus, den der Dichter nur zu wahr mit den Worten schildert:

Zahl ist ihr Denken, ihr Gefühl Procente,
Der Liebe Band zum Kram herabgesunken,
Des Mannes Werth wägt man nach seiner Rente,
Und unterm Wust starb jeder Himmelsfunken [1].

Das Uebel ist in seinem Wesen sittlicher und geistiger Art. Soll anders Heilung eintreten, so muß die Besserung beim Herde des Uebels beginnen. Alle äußerlichen Maßregeln werden nur dann anschlagen, wenn zuerst der Boden, auf dem sie wirken sollen, wieder empfänglich geworden ist. Hier gilt das Wort: Kann der heil werden, der das Recht nicht liebt? [2] Liebe zur Gerechtigkeit und zu jeder Tugend, Liebe für echte Wahrheit, das sind die Vorbedingungen zur Rettung, so gut der Arzt vor allem aufrichtiges Geständniß und Unterwürfigkeit unter seine Anordnungen fordern muß.

4. Die Heilung muß also mit der Rückkehr zum wahren Arzte, zur Quelle des Lebens und der Gesundheit, beginnen. Mit dem Abfalle von Gott hat die Todeskrankheit der Gesellschaft begonnen. Die sociale Lage der Zeit ist der augenscheinliche Beweis dafür, daß kein Wort aus dem Munde dessen zur Erde fällt, der gesprochen hat: Es ist schon lange her,

---

[1] Sallet, Laienevangelium (4) 324. [2] Job 34, 17.

daß du mein Joch zerbrochen, meine Bande zerrissen, daß du gesagt hast: ich will nicht dienen. Nun soll deine Entfernung von mir deine eigene Strafe werden. Du sollst es erfahren, wie böse es war und wie bitter es dir noch werden wird, den Herrn, deinen Gott, verlassen zu haben[1]. Ist diese Verheißung in Erfüllung gegangen, so wird sich auch die andere erfüllen: Ihr werdet doch nicht zu Grunde gehen wollen? So kehret um, und ihr werdet leben![2]

Zum Leben genügt freilich der Glaube und der Dienst Gottes allein nicht. Leben ist Thun, und zwar eigenes, selbständiges Thun. Gott nimmt uns nicht die Ehre, unser eigenes Wohl wirken zu können. Aber daß wir nicht allein unseres Glückes Meister sein können, dazu brauchen wir hoffentlich keine weiteren Beweise mehr. Wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten die Bauleute umsonst. So hilft es euch freilich nichts, vor Tagesanbruch aufzustehen. Wacht der Herr für euch, so möget ihr, die ihr das Brod der Schmerzen esset, ruhig liegen bleiben und des Schlafes genießen, den er seinen Geliebten zusendet. Dann stehet zur Arbeit auf[3], und ihr werdet das Erbe erlangen, das er euch bestimmt hat. Dieses Wort muß auf Wahrheit beruhen, es muß durch die Erfahrung bestätigt sein, sonst hätten unsere Ahnen nicht den Spruch gebildet: An Gottes Segen ist alles gelegen.

5. Die erste aller Arbeiten aber ist nicht die am Pfluge oder mit dem Hammer, sondern die am Herzen. Die Frucht der Gerechtigkeit[4] ist kostbarer und nährt besser als alle Frucht des Bodens. Wo diese Frucht nicht gepflanzt wird, da ist es gerade, als ob der Fluch auf aller andern Pflanzung liege. In der That, so ist es. Jahrtausende sind verflossen, seit der Ewige durch den Mund seines Dieners Moses die Drohung

---

[1] Jerem. 2, 20. 19. [2] Ezech. 18, 31. 32.
[3] Psalm 125, 1 ff. [4] Phil. 1, 11.

verkündigt hat, aber noch ist sie so frisch, als ob sie gestern ausgesprochen worden wäre: Wenn du die Stimme deines Herrn nicht hörest und nicht thust nach allen seinen Geboten, so werden alle diese Flüche über dich kommen, Fluch auf deine Städte, Fluch auf deine Felder, Fluch auf deine Scheuern, Fluch auf deine Vorräthe. Du magst dir ein Haus bauen, ein anderer wird darin wohnen. Die Frucht deines Landes und deiner Arbeit wird ein fremdes Volk verzehren, und Druck wird immer auf dir liegen. Viel Samen wirst du in die Erde säen und wenig Ernte einheimsen. Weil du es verschmäht hast, deinem Gott unter Herzenstrost und in allem Ueberflusse zu dienen, so sollst du deinem Feinde dienen in Hunger und Durst, in Blöße und Noth [1].

Drum nehmt es euch zu Herzen, was ihr thut. Ihr säet viel und erntet wenig; ihr esset, aber ihr werdet nicht satt; eure Kleider geben euch nicht warm, und wenn einer Lohn einnimmt, so ist es, als ob er ihn in einen durchlöcherten Beutel steckte [2]. Aber so mußte es kommen: Ihr habt bösen Willen geackert, darum erntet ihr Ungerechtigkeit und bekommt der Lüge Frucht zu essen [3].

Nun aber säet Gerechtigkeit, damit ihr Barmherzigkeit erntet. Ja, pflüget ein neues Feld um. Wahrhaftig, es ist Zeit, den Herrn zu suchen, damit er kommen kann, um euch Gerechtigkeit zu lehren [4]. Wer Gerechtigkeit sät, dem bleibt sein Lohn nicht aus [5]. Besser wenig mit Gerechtigkeit als ein Rieseneinkommen mit Unrecht [6]. Wer sich an die Gerechtigkeit hält, den überhäuft sie mit Freude [7]; ihre Wirkung ist Friede, ihre Frucht Ruhe und ewigdauernde Sicherheit [8].

6. Fürwahr, es stünde bald wieder besser um uns und besser um die Gesellschaft, wenn wir nicht so viel von Bildung

---

[1] Deut. 28, 15 ff. 30. 33. 38. 47 f. [2] Agg. 1, 5. 6.
[3] Osee 10, 13. [4] Osee 10, 12. [5] Sprichw. 11, 18.
[6] Sprichw. 16, 8. [7] Eccli. 15, 1. 6. [8] Is. 32, 17.

und mehr von Gerechtigkeit sprächen, wenn wir mehr nach Wahrheit und weniger nach Wissenschaft trachteten. So aber haben wir vor Gerechtigkeit so wenig Achtung als Verlangen nach der Wahrheit. Daher das allgemeine Unheil. Wer die Wahrheit selbst nicht achtet, der macht sich nichts daraus, diesen Grundpfeiler der öffentlichen Ordnung zu untergraben. Und wer gegen sich selbst ungerecht ist, wie soll der anderen gut sein[1] und Nutzen in weiteren Kreisen stiften? Hat einer jedoch nur einmal die gesunde Frucht der Gerechtigkeit gekostet, so fühlt er sich getrieben, davon der Welt mitzutheilen. Ohne das Gerüste der Gerechtigkeit muß aber der Bau der Gesellschaft einbrechen. Denn wie jeder ein Glied am Leibe der Gesellschaft, so ist auch die Gerechtigkeit jedes einzelnen Menschen ein Bauholz, das zur Festigkeit des Gesammtgebäudes erforderlich ist.

An dieser großen Aufgabe, der wichtigsten für unsere Zeit, an der Wiederherstellung der allgemeinen Gerechtigkeit, muß sich voran jeder für seine Person selbstthätig betheiligen. Wenn es allgemein besser werden soll, so muß es sich mit allen zum Bessern wenden, und wenn das Pflicht für alle ist, so geht es jeden Einzelnen an. Tadeln, Jammern, Verzweifeln wandelt die Welt nicht um, sondern nur tüchtiges Zugreifen. Was haben wir je damit ausgerichtet, daß wir immer nach Hilfe riefen und selber nicht Hand zur Hilfe anlegten? Was wird sich in Zukunft ändern, wenn wir nur Rath für Dinge wissen, die uns nicht zustehen und außerhalb unseres Machtbereiches liegen? Wir werden doch nicht den Spruch auf uns anwenden lassen, den man in alten Tagen von einem unthätigen Weltverbesserer gebrauchte: Anderen flickt er die Säcke, die seinigen läßt er von den Mäusen fressen[2]. Es hat darum schon einen Sinn, wenn man als Schlüssel zur Lösung der

---

[1] Eccli. 14, 5. [2] Körte, Sprichw. der Deutschen (2) 205.

socialen Frage die Selbsthilfe anpreist. Auf wirthschaftlichem Gebiete freilich klingt dieser Rath wie leerer Hohn[1]. Aber auf dem sittlichen Gebiete, von dem die Erneuerung der Gesellschaft ihren Ausgang nehmen muß, ist es das beste, das bewährteste, das nothwendigste aller Rettungsmittel. Würden nur alle nach dem Worte handeln: Arzt, heile dich selbst[2], so stünde es schnell ganz anders um die Gesellschaft.

Dann aber kann auch jeder die Stimme erheben, damit die Grundsätze, auf denen das Heil der Welt beruht, wieder mehr in den Geistern Wurzel schlagen. Wir alle tragen Schuld daran, daß die öffentliche Meinung von ihnen so wenig mehr weiß. Warum schweigen wir so beharrlich darüber? Wenn die allgemeine Stimmung sich ändern soll, so müssen alle an ihrer Umwandlung arbeiten, so muß also jeder für seinen Theil daran mitarbeiten. Stille fromme Seufzer überzeugen die Welt nicht, daß sie selbst die Auflösung fördert, indem sie den Geist des Mammon und der Genußsucht, der Unbotmäßigkeit und der Zügellosigkeit als Bildung und Freiheit preist. Es dürfen gar viele laut und oft den Satz wiederholen, daß nur Sittenreinheit und Selbstverläugnung, daß einzig Opfermuth und Entsagung ein besseres Geschlecht erziehen werden, soll die Zeit daran auch nur ernstlich glauben lernen.

Endlich muß jeder in seinen Kreisen nach Möglichkeit dahin arbeiten, daß die Gerechtigkeit auch für die Oeffentlichkeit als unentbehrliche Tugend anerkannt und als Richtschnur durchgeführt werde. In diesem Stücke sind wir unverantwortlich tief gesunken. Der Mangel an öffentlicher Gerechtigkeit, die Vernachlässigung alles Schutzes für die öffentliche Sittlichkeit, die Freigebung des öffentlichen Lasters zeigen allein schon, wie tief die Gesellschaft gesunken ist. Von Amts wegen räumen wir dem Bösen vollkommene Herrschaft über das öffentliche Leben ein, privatim

---

[1] Jak. 2, 16. [2] Luc. 4, 23.

halten wir dann internationale Congresse, um dem frommen Wunsche Ausdruck zu geben, es möchte von der ihm gewährten Freiheit nicht so ausgedehnten Gebrauch machen. Gegen Wuchergesetze eifern wir als gegen einen traurigen Anachronismus, einen Widerspruch gegen die Einwanderung orientalischer Nomaden und Plünderer verwerfen wir wie eine Schande des Jahrhunderts und verlangen, die christliche Liebe solle sich darin zeigen, daß sie ihnen mit offenen Händen entgegenkomme und die von ihnen geschlagenen Wunden wieder heile. Offenbar wissen wir kaum noch, daß es eine Gerechtigkeit auch für die Oeffentlichkeit gibt, geschweige welche Stelle sie hier einnehmen muß. Auch in diesem Stücke hatten die Alten gesündere und kräftigere Anschauungen. Gerechtigkeit geht vor, sagt der hl. Gregor der Große, Barmherzigkeit folgt nach. Liebe erweist nur der auf rechte Weise, der zuvor Gerechtigkeit zu üben versteht. Der Strom des Erbarmens muß aus der Quelle der Gerechtigkeit abgeleitet werden. Leider, fügt er hinzu, wollen manche mit Werken der Liebe helfen, aber von den Werken der Ungerechtigkeit nicht lassen[1]. Diese Verkehrung des richtigen Verhältnisses ist inzwischen allgemeiner Grundsatz geworden. Wir kümmern uns wenig um die öffentliche Gerechtigkeit. Werden dann die Dinge unerträglich, dann wollen wir sie nicht etwa mit Liebe, nein, mit großen und schönen Worten oder auch mit ergreifenden Verdammungsurtheilen schlichten. Thun diese auch ihre Wirksamkeit nicht, dann ergeben wir uns der bequemsten aller Philosophien, bei der wir uns ebenso leicht den Schein eines bessern und erhabenern Wesens als den Vortheil verschaffen können, daß wir keinen Finger zu rühren brauchen, der Modephilosophie des Pessimismus.

7. So viel also ist klar, daß die Zeiten nie mehr besser werden können, wenn nicht alle an der Besserung thätig sind,

[1] Gregor. Mag., Moral. 19, 38.

und zwar nicht bloß an der eigenen innern Erneuerung, sondern auch an der des öffentlichen Lebens. Auch hier, und hier vor allem, verpflichtet das Gesetz der Gemeinverpflichtung. Es lebt keiner so abgeschlossen, daß er nicht auf einen größern oder kleinern Kreis von Menschen Einfluß üben könnte. Da aber jeder, wie uns zur Genüge bekannt ist, für das Zusammenwirken mit der Gesellschaft geboren und verpflichtet ist, ihr so viel Nutzen als möglich zu schaffen, so wird auch ein jeder über diesen Punkt beim Gerichte Rechenschaft geben müssen. Es ist sehr bezeichnend, daß der Heiland bei seiner Schilderung von der großen Abrechnung nicht die großen Verbrecher gegen Gott und Menschheit vorführt, sondern solche, die, wie man sich ausdrückt, nichts Gutes und nichts Böses gethan haben. Das mögen jene wohl erwägen, die sich von aller Mitwirkung am Gesammtwohle stets mit der Ausrede freimachen: Ich thue niemand ein Leid an, ich möchte aber auch meine Ruhe haben. Mögen andere ihre Kräfte daran setzen, um eine Welt zu verbessern, an die doch alle Mühe vergebens verschwendet ist. Ich bin zufrieden, wenn ich mich selber im Frieden und mit Ehren durch dieses Leben bringe. Zudem wäre es traurig, wenn es auf mich ankäme. Zum Glücke sind deren genug, die sich in alles mengen.

Das sind schöne Worte zur Bemäntelung für eine sehr unschöne Sache, den Hauptgrund der socialen Auflösung und der allgemeinen Zerbröckelung, für den Individualismus, für die Selbstgenügsamkeit und Selbstherrlichkeit, kurz für den Egoismus. Darüber wird wohl kein Wort nöthig sein, daß die Besserung der Gesellschaft vor allem die Besserung des gesellschaftlichen Geistes, die Weckung des Gemeinsinnes voraussetzt. Was jetzt vor allem noththut, sagt mit Recht Ingram, ist weit weniger die Einmischung der gesetzgeberischen Gewalt in die wirthschaftlichen Verhältnisse als die Wiedererweckung der Ueberzeugung in allen Kreisen, hoch und niedrig, daß jeder

gesellschaftliche Verpflichtungen zu erfüllen hat[1]. Je mehr diese Opfer und Selbstbeschränkung verlangen, je weniger der Gemeingeist ohne die Uebung der eigentlich socialen Tugenden möglich ist, der Demuth, der Bescheidenheit, der Treue, der Freigebigkeit, der Wahrhaftigkeit, des Gehorsams, der Wohlthätigkeit, der Friedsamkeit und Nachgiebigkeit, der Opferfreudigkeit, der Geduld, Sanftmuth, Hochherzigkeit und Starkmuth, um so deutlicher ergibt sich, daß zu einem gesunden gesellschaftlichen Leben eine gesunde, starke Sittlichkeit nothwendig ist.

8. Diese zu üben und weiter zu verpflanzen, hat ein großer Theil der Menschheit schon durch seinen Stand Gelegenheit und Pflicht. Die eigentliche Schule der socialen Tugenden ist die Familie. Aus deren Verfall stammen weitaus die meisten unserer socialen Laster, die Weichlichkeit und Trägheit, die Unbotmäßigkeit und Verachtung der Autorität, die Selbstsucht und Opferscheu, die Pietätlosigkeit, die Abneigung gegen Ueberwindung, gegen Ernst und Anstrengung, die Unverträglichkeit, der Hang zu Vergnügen und Genuß. Sollen diese übeln Gäste, welche die Gesellschaft in allen Fugen auseinandergesprengt, in allen Adern vergiftet haben, wieder beseitigt werden, so muß die Heilung von der Familie ausgehen. Wenn diese sonst gar keine andere Aufgabe erfüllen würde, hätte sie bereits einen Beitrag von unermeßlicher Wichtigkeit zur Wiedergenesung der Menschheit geliefert. Darum können wir es schon von diesem Gesichtspunkte aus nicht genug betonen, daß eine Reform der Gesellschaft nicht ohne Reform der Familie möglich ist. Erwarte niemand einen außerordentlichen Wiederhersteller dafür. Es braucht keinen Messias zur Lösung dieser Aufgabe. Und wenn einer vom Himmel fiele wie der Blitz, und fände die Erde nicht empfänglich, er würde das heilige Feuer nicht entzünden; die Erde würde höchstens verbrennen, denn Brennstoff ist genug vorhanden.

---

[1] Ingram, Geschichte der Volkswirthschaftslehre 336.

Dieser muß aus den Herzen und aus der Gesellschaft entfernt werden, sonst findet kein Reformversuch empfänglichen Boden und fruchtbares Erdreich. So wie die Menschen jetzt leben, sind kaum die Geister der Erkenntniß dessen zugänglich, was der Welt allein zum Heile dient, geschweige die Herzen bereit, es in der That zu üben. Alles träumt nur von Wohlleben, von Paradieseswonne, vom Schlaraffenlande. An diesem Maßstabe mißt man das Vergangene, von diesem Gedanken sind alle Urtheile über die gegenwärtige Gesellschaftsordnung erfüllt, nach diesem Ideale baut man Kartenhäuser und Luftschlösser für die Zukunft. Die Geister bewegen sich fast ausschließlich in der Traumwelt der Romane. Darin zeigen sich abermals Liberale und Socialisten als Zwillingsbrüder. Mit der wirklichen Welt rechnet keiner, keiner mit dem wirklichen Menschen. Daß das Paradies für immer verloren, daß die Welt nun einmal ein Thränenthal ist und für immer bleibt, daß der Mensch die meisten Gründe für sein Mißbehagen in sich selber trägt und erst aus sich heraus in die Welt hineinlegt, daß die Erde besser ist als ihr Beherrscher, daß sie sofort eine Wohnstätte größern Glückes sein wird, wenn er selber gerechter, mäßiger, zufriedener ist, daß also die Besserung der socialen Lage nicht von der Schöpfung eines nebelhaften Zukunftsstaates, sondern von einer opferwilligen, geduldigen, sittlichen Bevölkerung abhängt, das sind lauter Sätze, für welche die Zeit noch lange nicht das richtige Verständniß besitzt. Sonst müßte unser Erziehungswesen, sonst müßte unser öffentliches Leben, sonst müßte unsere Literatur einen ganz andern Charakter tragen. Da gibt es noch große Aufgaben zu lösen, ehe an die Lösung der socialen Frage selber zu denken ist, Aufgaben, für die sich so wenig allgemeine Zugänglichkeit zeigt, daß die Furcht nicht unbegründet ist, es werde kaum mehr zu einer thatsächlichen Erneuerung der Weltlage im großen kommen. Denn das ist eine Lehre, die sich aus der Geschichte mit voller

Klarheit ergibt, daß eine Reform nicht von oben herab befohlen, nicht von unten herauf erzwungen, nicht von einigen gewaltigen Männern durchgesetzt werden kann, wenn nicht die Geister im allgemeinen ihrer Schuld bewußt und geständig und zu jedem Opfer und zu jeder That bereit sind. Es ist sehr schön und lobenswerth, daß sich die Gesellschaft sagt, sie könne sich selber nicht mehr helfen, es müsse eine Ausgießung des Geistes von oben erfolgen, wenn überhaupt noch Hilfe kommen solle. Damit aber dieser wirksam auftreten kann, muß sie selbst in sich einkehren und ihm nach dem Vorbilde der Apostel durch Gebet und Eingezogenheit den Weg zubereiten. Entweder müssen wir uns selbst eine ernstliche Bet- und Bußzeit auflegen, oder es bricht ein Bußtag los, der ein Vorspiel des ewigen Gerichtes ist.

9. Zu alledem aber muß, wie bereits gesagt, der Grund in der Familie gelegt werden. Wenn es nicht gelingt, die Ueberzeugung allgemein zu machen, daß das Heil der Gesellschaft vor allem an der Heilung und Heiligung der Familie liegt, dann ist es kaum der Mühe werth, über die Lösung der socialen Frage ein Wort zu verlieren. Die Familie muß aber in dreifacher Weise ihre Rettungsaufgabe vollbringen.

Einmal muß sie wieder zum Heiligthum werden. Nicht zu jenem phantastischen Heiligthum, von dem die Poesie so viel träumt und die Prosa so wenig findet, sondern zu einem echt übernatürlichen, christlichen, durch Gottes Hand geweihten, zu einem religiösen Heiligthum. Zu einem Heiligthum, sagen wir, von dem unsere Väter, treu dem Worte der Heiligen Schrift [1], sich auszudrücken pflegten: Die Ehe ist der sieben Heiligkeiten eine der höchsten [2]. Solange nicht der Glaube hieran wieder allgemein herrscht, wird keine Erneuerung der

---

[1] Ephes. 5, 32.

[2] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. (4, 5) 139.

Familie statthaben. Wie weit er lebendig und herrschend geworden ist, das muß sich am ganzen Leben in der Familie zeigen. Gilt die Ehe wirklich als Sacrament, oder wie unsere Altvorderen sagten, als Heiligkeit, so muß sie eine Schule der Frömmigkeit und Gottesfurcht, des Opfers und des Gottesdienstes, der Läuterung und Vervollkommnung, also in der That der Heiligkeit, werden. Ist sie wirklich im Himmel geschlossen, so muß sie auch beweisen, daß sie vom Himmel stammt und zum Himmel führt. Man mag sich wundern, daß wir hier auf socialem Gebiete und in diesem Zusammenhange von solchen Dingen sprechen. Aber gerade hier ist der rechte Platz dafür. Wir reden nicht von jenem Himmel der Ehe, nach dem die Mädchen im Flügelkleide und die Knaben in den Flegeljahren beim Mondenscheine seufzen, nicht von jenem Himmel, mit dem zweideutige Romane die Sinnlichkeit erregen. Nein, wir reden von dem Himmel, aus dem Gott sein Gesetz und seine Gnade ausgehen läßt, um Haus und Land und alle Welt zu seinem Tempel und Reiche umzugestalten. Dieses Reich Gottes, das die Erde erneuern soll, hat einen seiner Hauptanknüpfungspunkte in der Ehe und der Familie. Von hier aus muß es sich wieder über die Gesellschaft ausbreiten. Denn wenn es nicht in diese eindringt, ist sie dem Verderben verfallen. Darum haben Haus und Familie eine so große Bedeutung für die Lösung der socialen Frage. Wenn Glaube und Treue, wenn Friede und Reinheit, wenn Liebe und Opfersinn und Muth zu Entsagung wieder auf Erden herrschend werden sollen — und sie müssen das, denn sonst ist keine Besserung zu hoffen —, so muß das alles von der Familie ausgehen. Dazu aber muß die Familie eine Gott geweihte Hauskirche werden, die vorerst ihre einzelnen Mitglieder durch den häuslichen Gottesdienst und die nach Gottes Willen geübten häuslichen Tugenden zur Erfüllung ihrer wahren und ganzen Bestimmung fähig macht, dann aber selber ihre eigene letzte Auf-

gabe, die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, durch den innigen Anschluß an dessen Kern und Mittelpunkt, die Kirche, zu verwirklichen bestrebt ist.

Ist sie nur erst ein Heiligthum, so wird sie bald auch das zweite bieten, was ihr jetzt so sehr mangelt und durch sie der ganzen Gesellschaft, das innerliche Leben. Der Mangel daran ist ein furchtbarer Schaden, an dem die ganze Gesellschaft krankt. Vor lauter Ausgießen an die Oeffentlichkeit haben wir alles verloren, was wir brauchen: Besinnung, Selbstbeherrschung, Mäßigkeit, Ruhe, Sparsamkeit, Zeit, uns selbst, kurz, die ganze Kunst zu leben. Wir treiben alles, aber alles nur äußerlich, alles nur zum Scheine, alles nur an der Oberfläche. Von innen kommt nichts mehr, nach innen dringt nichts mehr. Wir haben nichts vorräthig, wir haben nichts auszugeben, denn wir nehmen nichts ein, wir speichern nichts auf. Von der Hand zum Mund, vom Morgen zum Abend, wenn's nur noch heute geht, das ist unser ganzes sittliches und wirthschaftliches Gebahren. Es ist schwer zu sagen, ob dieses System unser Familienleben so herabgebracht hat, oder ob die Auflösung der Familie die Ursache von diesem Elende ist. Sicher ist nur, daß es um die Familie ganz bedauerlich steht und daß hier vor allem eine Besserung eintreten muß. Die Sorge für die Familie ist uns fast die letzte. Zuerst die Gesellschaft, nicht jene Gesellschaft, deren Grundlage die Familie ist, sondern jene Gesellschaften, die der Untergang der Familie sind, dann die Politik, zuletzt, wenn es gut geht, das Haus. Die gerechte Strafe ist die, daß nicht mehr die Gesellschaft durch die Familie blüht, sondern daß mit der Familie die Gesellschaft ökonomisch wie sittlich immer mehr versinkt. Es ist schwer zu sagen, woher unsere Culturhistoriker den Muth nehmen, die alten Griechen wegen ihrer Vernachlässigung der Familie anzuklagen. So schlimm es auch in diesem Stücke bei ihnen stand, trauriger waren die Verhältnisse doch kaum,

als sie bei uns vielfach sind. Wir sehen ganz ab von den häßlichsten aller Auswüchse, deren namentlich Nordamerika eine so große Anzahl hervorgebracht hat, den Systemen der „freien Ehe“, der „freien Liebe“, der „Pantogamie“, der „Freiheit der Neigungen“, der „sociétés anticonjugales“, der „phalanstères d'amour libre“ [1]. Aber auch dort, wo wenigstens noch die Familie dem Namen nach festgehalten wird, ist das Haus oft nicht viel mehr als eine Unterkunftshütte für die Nacht und gegen schlechtes Wetter, oder ein öffentlicher Sammelplatz zu Klatsch und zu Vergnügungen. Das amerikanische boarding house, wo zehn, zwölf, fünfzehn Familien in gemeinsamen Salons, Speisezimmern und Unterhaltungsräumen zusammenleben [2], ist der genaueste Ausdruck dafür. Darum muß unsere Losung werden: Weg von der Aeußerlichkeit! Hinein nach innen! Hinein ins Haus! Lernen wir von unseren Vätern leben! Sie pflegten mit ihrem köstlichen Humor zu sagen: Das Schneckenleben ist das beste [3]. Da hatten sie recht! Wohin wir es bringen mit unserem Mäuseleben in fremden Räumen und Sachen, mit unserem Fröscheleben in dem Gequack der Clubs und Gast- und Vergnügungslokale, mit unserem Zugvogelleben auf den Eisenbahnen, mit unserem Spatzenleben auf den Straßen, das wissen wir. Die Alten haben ihr kleines, bescheidenes Häuschen still und langsam, aber mit unverdrossener Beharrlichkeit vorwärts geschoben, und sie haben es zu etwas gebracht. Ja ja, das Schneckenleben ist wirklich das beste. Hat einer nur einmal sein bescheidenes Haus liebgewonnen, dann geht es voran, man weiß selbst nicht wie. Dazu bedarf es keiner windigen Bildung, keines riesigen Wissens: solides, bescheidenes Leben bringt es zuletzt weiter. Unsere Väter machten nicht viel Lärm und Staat, aber sie hatten etwas in Kisten und

---

[1] Jannet, Les États-Unis 204 ss. 371. [2] L. c. 216.
[3] Sailer, Weisheit auf der Gasse (S. W. 1819. XX, I, 87).

in Kasten. Denn sie lebten nach dem Sprüchlein: Zur Haushaltung gehören vier Pfennige: ein Nothpfennig, ein Zehrpfennig, ein Ehrpfennig, ein Wehrpfennig[1]. Mit derlei kurzen Sätzen haben sie ein gesünderes System der Nationalökonomie aufgestellt, als man heute in manchem dicken Buche findet. Glauben wir doch nicht, es sei so furchtbar schwer, die sociale Frage zu lösen. Wenn Gott die socialen Gesetze für Menschen gegeben und die Menschen für sociale Verhältnisse geschaffen hat, so muß er es doch so eingerichtet haben, daß Menschen eine menschlich geordnete und erträgliche Gesellschaft gründen können, ohne sich darüber den Kopf zu zerbrechen. Es handelt sich nur, wir wiederholen es, ums Leben, und das muß in der Familie gelernt werden. Können wir nur erst hier wieder leben, so wie wir es sollen, so können wir es auch in der Gesellschaft und für die Gesellschaft.

Was uns aber dieses Leben zu Hause so bitter macht, das ist unser unseliger Haß gegen Selbsteinschränkung, Gehorsam und Gemeinsamkeit. Gerade die Schwierigkeiten, die sich von dieser Seite her ergeben, zeigen, wie nothwendig ein geordnetes Familienleben als Vorstufe zur Wiederherstellung der Gesellschaft ist. Die Grundkrankheit der socialen Verhältnisse ist, wie wir das früher schon gesagt, die Selbstsucht. Aus dieser stammt die Flucht vor Ordnung, Zucht und Unterwürfigkeit, aus dieser die Zerstörung der Solidarität, aus dieser der Widerwille gegen alles, was uns Opfer, Entsagung, Einschränkung unseres Beliebens, unseres Strebens nach Ausdehnung an Macht und Besitz, kurz unseres Egoismus auferlegt. Daß man diese Uebel im Drucke des Lebens und in späteren Jahren unter Fremden nicht mehr leicht besiegen lernt, ist sicher. Nur durch strenge Zucht der Jugend und durch die Opfer und Entsagungen, die im reifern Alter die Rücksicht auf die Familie auferlegt,

---

[1] Sailer a. a. O. XX, I, 123.

werden diese Gefahren überwunden. Hätten wir nur wieder den rechten Geist in den Familien, so würde bald dieser eigensinnige, eigensüchtige Geist der Verweichlichung, diese Scheu vor Selbstüberwindung, an der die Welt jetzt krankt bis zum Auseinanderfallen, einer gesundern Lebensluft Platz machen.

10. Dazu muß freilich die ganze Erziehung, auch die des Geistes, umgestaltet werden. Wir haben es schon früher hervorgehoben [1], können es aber an diesem Orte unter dem Eindrucke der bisher geführten Untersuchungen nur noch mit verstärkter Ueberzeugung hervorheben, daß die großen socialen Schäden der Zeit zu einem großen Theile in der verkehrten Bildung des Kopfes und in der vernachlässigten Erziehung von Willen, Charakter und Gemüth bei der Jugend begründet liegen. Dürfen wir hoffen, daß es in diesem Stücke noch einmal zu einem Umschwunge, aber einem gründlichen, komme, so wollen wir die Hoffnung auf bessere Tage nicht aufgeben. Wird aber das heranwachsende Geschlecht nicht mehr gewöhnt, sich selbst zu beherrschen und zu überwinden, Charakterfestigkeit, Opfer und treue Pflichterfüllung höher anzuschlagen als Vielwisserei und dünkelhafte Unbändigkeit, dann müssen wir denen recht geben, welche sagen, es sei bereits zu weit gekommen, als daß noch Rettung möglich wäre.

Und hier können wir nicht anders als allen denen, in deren Händen die Erziehung unseres Geschlechtes liegt, die allerschwersten Vorwürfe machen, nicht im Namen der Pädagogik, nicht im Namen der Religion, sondern im Namen der socialen Lage. Von wem soll man denn erwarten, daß er wisse, in welcher Zeit er lebt und wofür er thätig ist, wenn nicht vom Erzieher des Volkes? Und wer hat weniger eine Ahnung davon als gerade dieser Stand, angefangen vom Volksschullehrer bis hinauf zur Hochschule? Sind sie nicht fast alle — die

---

[1] III. Band (2. Aufl.), Vortrag 14—17.

Ausnahmen sind zu zählen — wahre Wolkenkukuksheimer? Ueber der wichtigen Frage, ob Juno dem Zeus mit dem Pantoffel oder mit der bloßen Hand die Ohrfeigen zu geben pflegte, und ob Frau Willemer Goethe seine Artischocken am 25. oder am 26. October schickte, vergessen sie ganz, in welchem Jahrhundert sie leben. Wenn sie es dahin gebracht haben, daß ihnen der Schulknabe die chemischen Elemente des Wassers und der Examinand die dreiunddreißig Bedeutungen von ἄρα aufsagen kann, dann wogt ihr Herz vor Wonne. Was aber die Jungen unter der Bank miteinander treiben, wozu sie sich unter den Fenstern des Schulhauses gegenseitig abrichten, daß die studirenden Jünglinge einen Geist des Unglaubens, des Trotzes, des Hochmuthes annehmen, vor dem nichts Göttliches mehr heilig und nichts Menschliches sicher ist, daß das unter ihren Augen und Händen heranwachsende Geschlecht alle die Uebel, welche die sociale Frage so gefährlich machen, täglich in erschreckender Weise mehr an sich entwickelt, das kümmert sie alles nicht. Fürwahr, es thut uns weh, einen ganzen Stand anklagen zu müssen, und wir würden uns das nirgends gestatten, nicht einmal, wenn wir vom Standpunkte der so ungerecht behandelten Religion aus sprächen. Aber wo die Noth so groß ist, wo die Gefahr so laut an die Thüre pocht, wo der Ruf um Hilfe an alle, die zu denken und zu fühlen im Stande sind, so dringlich erschallt, wie das in der socialen Frage heute zutrifft, da muß ein ernstes Wort gesprochen werden, solange dieser Stand, der zum großen Theil die Zukunft zu verantworten hat, sich geberdet, als sähe und hörte er nicht. Es ist ein hartes Wort, das wir sprechen, aber wir sprechen es: Wenn heute alles zusammenbricht, so fällt der Fluch vor allem auf die moderne Schulweisheit und die liberale Erziehungskunst.

11. Wir sagen das insbesondere von der Erziehung des weiblichen Geschlechtes. Hier hat das Uebel vielleicht am tief-

sten gefressen, am meisten zerstört, am schwersten die natürlichen Wurzeln des gesellschaftlichen Lebens bedroht. Das ist ein großer Schaden, daß das weibliche Geschlecht aus seiner natürlichen Stellung herausgerissen und in die Oeffentlichkeit hinausgeworfen ist, wo es der Natur der Sache nach nur eine unnatürliche und verderbliche Rolle spielen kann. Daß es selber dabei entarten muß, begreift sich ohne lange Worte. Doch das wäre das geringere Uebel. Aber das ist ein fast unheilbares Verderben, daß unabweislich auch die Gesellschaft ausarten muß, ja daß sie bereits in ihren Anfängen vergiftet ist, sobald die Frau einmal ihren richtigen Platz verloren hat. Wir können kaum annehmen, daß es einen Menschen geben sollte, der das nicht durchschaut. Wenn jene so bedenklichen Ansichten über den Frauenberuf jetzt überall von der sogenannten öffentlichen Meinung umhergetragen und systematisch gepflegt werden, so müssen wir fast glauben, es sei nicht Verblendung, sondern Berechnung dabei. Denn selbst die rohesten Völker hatten eine Ahnung davon, daß die häuslichen Tugenden des Weibes seine ganze Bedeutung für das öffentliche Leben ausmachen[1]. Die Aufgabe von Völkern, welche Culturvölker sein wollen, ist es aber, darüber zu voller Klarheit zu gelangen, daß das Weib überhaupt keine andere gesellschaftliche Aufgabe hat als die Pflege des Hauses.

Wer in diesem Satze eine Herabsetzung der socialen Bedeutung des Weibes erblickt, der möge überhaupt schweigen, wenn von der socialen Frage die Rede ist. Wir sprechen von der gesellschaftlichen Aufgabe des weiblichen Geschlechtes, nicht von den Mitteln, durch die ihm eine Verbesserung seiner wirthschaftlichen Lage zugeführt werden kann. Wenn es sich darum handelt, dann schließen wir uns von ganzem Herzen dem Rufe nach Abhilfe an. Wir meinen sogar, daß unser Geschlecht in

---

[1] Riehl, Die Familie 89.

der Voraussetzung, das Weib sei nun einmal zum Dulden und zum Schweigen da, hier viel zu wenig Sinn für die wirklich traurigen Zustände des Weibes in der heutigen Gesellschaft zeigt. An wem hat aber der moderne Industrialismus mehr gesündigt als gerade am weiblichen Geschlechte? Wir schweigen ganz von der empörenden Erniedrigung des Weibes zur Fabrik-, ja zur Grubenarbeiterin. Es ist schon das genug, daß dem Weibe Hunderte von Arbeiten, von denen es früher lebte, durch die Fabrik entzogen sind. Um so besser sollten ihm die gelohnt werden, die ihm noch geblieben sind. Dafür hat man ihm aber auch die Löhne auf ein Maß beschnitten, daß es oft fast wie Hohn aussieht. Wir können nicht begreifen, wie die Arbeiter dem gegenüber von Hungerlöhnen reden mögen. Nein, der Ruhm, unter diesen schweigend zu dulden, gebührt dem weiblichen Geschlechte. Was diesem für endlose Arbeiten ausbezahlt wird, das kann man oft nicht mehr Hungerlöhne nennen, sondern nur noch Todeslöhne, oder was noch schlimmer ist, Schwindsuchtlöhne. Hier muß unbedingt abgeholfen werden.

Aber die Hilfe muß derart sein, daß das Weib dem Hause nicht entzogen wird. Die Ordnung des Hauses ist die erste, die grundlegende, die unentbehrlichste Aufgabe der Gesellschaftsarbeit. An dieser Grundarbeit hat das Weib nicht bloß den ersten und größten Antheil, sondern es ist hier schlechterdings unersetzlich. Deswegen, weil der Mann andere, geräuschvollere, auffallendere und scheinbar ehrenvollere Aufgaben hat, steht er nicht höher an Werth, weder an sittlichem noch an gesellschaftlichem. Wir müssen entschieden sagen, daß es in der Gesellschaft keinen Rang des Werthes gibt. Werthlos ist bloß, was nicht an seinem Platze ist. Was aber seine Aufgabe erfüllt, sie sei groß oder klein, geehrt oder unbeachtet, das hat Werth vor Gott und der Gesellschaft als Theil des Ganzen und als Mitursache für die gedeihliche Wirksamkeit aller Theile. Mag also das politische Getriebe und so mancher Zweig der

gesellschaftlichen Arbeit dem Manne bei denen, die nur den äußerlichen Schein messen, mehr Anerkennung eintragen, so wird doch jeder, der eines besonnenen Urtheiles fähig ist, gestehen, daß die sociale Thätigkeit des Weibes nützlicher, nothwendiger, ehrenvoller ist als der größte Theil der Geschäfte, die jenem lautere Anerkennung eintragen. Nehmen wir Hunderte von diesen weg, so besteht die Gesellschaft noch immer lebendig. Liegen Haus und Familie danieder, so ist die Gesellschaft verloren. Das Haus aber, wir sagen es nochmals, liegt in der Hand des Weibes. Möchte nur das ganze weibliche Geschlecht allen Versuchungen zu anderen fremdartigen Wirkungskreisen unerschütterlich das gesunde Wörtlein entgegensetzen:

Hausfrauen, nicht Ausfrauen,
Die sinds, die das Haus bauen.

Damit allein schon hätte es seine Würde gerettet und zugleich die Gesellschaft. Denn indem es das Haus baut, baut es die Gesellschaft. Indes der Mann draußen täglich nach neuen Mitteln des Erwerbes greifen, mit neuen Verhältnissen rechnen, mit neuen Menschen und Anschauungen verkehren muß, sind die Frauen zu Hause die Macht, welche die Sitten und die alles öffentliche Leben zuletzt doch wieder beherrschenden moralischen und religiösen Grundsätze zu bewahren haben. Fangen also auch sie noch an, sich nach außen zu verlieren und unconservativ zu werden, so hat die Gesellschaft allen Halt verloren und eilt der Auflösung zu.

Darum hängt von einer gediegenen Erziehung des weiblichen Geschlechtes die Lösung der socialen Frage in hohem Grade ab. In der jetzt Mode gewordenen verkehrten Bildung der Mädchen liegt ohne allen Zweifel einer der Hauptgründe für unser Elend. Es versteht sich ohne Beweis, daß es weder für das weibliche Geschlecht noch für die Familie noch für die Gesellschaft ein Segen sein kann, wenn eine oberflächliche Bildung Mädchen heranzieht, eingebildet, eigensinnig, halbverrückt

im Kopfe, im Herzen schon frühe um den jungfräulichen Zartsinn gebracht, vorlaut, unbescheiden, vorwitzig auf alles versessen, was ihnen Gefahr droht. Wie werden diese schreibseligen Halbgelehrtinnen, diese Schwimm- und Turn-Männinnen je in ihrem Leben die socialen Tugenden des Weibes schätzen, durch die es so Großes leistet, Häuslichkeit, Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, und vor allem die Achtung für die kleinen Dinge, die den größten Werth des Weibes bildet? Wo finden wir noch deren, die dafür Sinn und Verständniß haben? Wenn die Mädchen selbst lieber voll Begeisterung nach Flitter greifen, so verdenkt ihnen das niemand. Aber daß auch die Eltern sogar dort, wo sie die Wahl haben, ihre Kinder lieber zur Schlachtbank der pädagogischen Herzensverkrüppelung als in eine Schule für vernünftige Menschen schicken, daß sie selbst jene Anstalten, die noch am ehesten geeignet wären, fürs Leben brauchbar zu erziehen, wir meinen die Ordensinstitute, nöthigen, in den allgemeinen Schwindel für Gelehrten- und Virtuosenpfuscherei miteinzustimmen, das zeigt, daß uns der Begriff unserer Aufgabe für das praktische sociale Leben gänzlich abhanden gekommen ist. Ehemals, im Mittelalter, war es eines der Haupterfordernisse für ein anständiges Mädchen, einen feinen tadellosen Faden spinnen zu können. Das passendste Geschenk für eine Frau schien Rocken und Nadelbüchse. Auf ihren Grabstein zeichnete man als Symbol die Scheere [1]. Man vernachlässigte deshalb die geistige Bildung auch damals nicht. In Sprachen, Schreiben, Zeichnen und anderen schönen Künsten waren die mittelalterlichen Frauen den Männern häufig überlegen [2]. Jedoch das galt alles bloß als Mittel zum Zwecke. Der Zweck aber, zu dem man sie in Wirklichkeit erzog, war das Leben, und

---

[1] Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger I, 149 ff.

[2] Weinhold, Die deutschen Frauen (2) I, 121 ff. Schultz a. a. O. I, 125. 149. Lecoy de la Marche, La société au 13e siècle 189 ss.

zwar, trotz alles Flötens und Girrens der Dichter, das Leben im Hause. Wollen wir kurz sagen, worin nach Anschauung der Vorzeit die Hauptaufgabe der Frau im Leben besteht und wozu man das Mädchen von klein auf erziehen muß, so läßt sich das in zwei kurzen Worten geben: Arbeiten und Sparen. Daher der kostbare pädagogische Grundsatz, der uns hundert dicke Bücher über Frauenerziehung ersetzen kann: Mädchen müssen nach einer Feder über drei Zäune springen [1]. Wegen einer Feder über drei Zäune? O ja! Natürlich nicht nach jener Feder, mit der man Romane schreibt, sondern nach jener, von der viele ein Bett machen [2]. Das wäre das rechte Mädchenturnen! Mit dem könnten wir uns auch einverstanden erklären. Wollten nur doch alle jungen Männer den Schwur ablegen, daß keiner mehr ein Mädchen heimführe, solange es nicht diesen Turnkurs mit Auszeichnung absolvirt hat!

Hier liegt es. Seit unsere Mädchen sammt all ihrem Turnen so weich und zimperlich geworden sind und vor lauter Studiren so gebildet, daß sie sicher davonliefen, wenn man ihnen gleich ein Faß voll Federn über den Kopf schüttete, sind die Männer und Kinder oft so schlecht gebettet. Weil man sie nicht frühe gelehrt hat, ihr Glück zu machen, sind sie ihr Leben lang auf der Wallfahrt, es zu suchen, ohne es doch zu finden. Ist das ein Elend, daß man die Kinder mit lauter Schonen und Poliren nur noch darauf anweist, das Glück zu finden, das sie machen sollten! Da waren doch unsere Väter und Mütter klüger, die uns weniger verzärtelten und unnachsichtig zur Arbeit anhielten. Sie dachten eben, wenn wir etwas Ernstliches gelernt hätten, würden wir es später schon selber erfahren, daß der Zwang dazu unser größtes Glück war. Damals hieß es: Wo Arbeit das Haus bewacht, da kann Armuth

---

[1] Körte, Sprichw. der Deutschen (2) 5030. Etwas anders bei Wander, Sprichwörterlexikon III, 310 Nr. 34.

[2] Körte a. a. O. 1638.

nicht hinein. Kunst geht nach Brod und findet's. So lehrte man ehemals das Glück machen. Und wenn die Kinder fragten, wie das Gemachte festhalten, so sagte man ihnen: Sparen ist verdienen. Gespart ist so gut wie erworben [1]. Das schärfte man insbesondere in der weiblichen Erziehung ein. Der Mann bringt ins Haus. Die Frau verwahrt und mehrt das Eingebrachte. Was die Frau erspart, ist so gut, als was der Mann verdient [2]. Hat sie aber diese Kunst nicht gelernt, und die ist sehr schwer im spätern Alter zu lernen, so trägt die Frau in ihrer Schürze mehr aus dem Hause, als was der Mann auf dem Wagen einführt [3].

Wir klagen immer über die bösen Zeiten, und ja, sie sind hart. Aber unsere Väter haben auch nicht in paradiesischen Zuständen gelebt und sich doch redlich durchgebracht, ja uns noch etwas Erkleckliches hinterlassen. Daß wir das Ererbte verloren, selber nichts gewonnen und das, was unseren Enkeln gehörte, zum voraus schon aufgebraucht haben, das wird denn doch nicht alles bloß an der Zeit liegen. Versuchen wir es nur wieder ernstlich mit den beiden Mitteln, durch die sich unsere Ahnen um so sorgfältiger fortgeholfen haben, je schlechter die Zeiten waren, und lehren wir sie unsere Kinder, zumal die Mädchen, schon von klein auf, so wird sich wohl auch heute noch trotz aller bösen Verhältnisse der Kernspruch als wahr erweisen:

Arbeiten und Sparen zugleich
Macht am gewissesten reich.

12. Wird es nochmals besser werden? Es ist schwer, sich aufs Prophezeien zu verlegen, wenn man kein Prophet ist. Die Frage drängt sich schon seit langem jedem auf, der einen Blick für die Wirklichkeit hat. Schon vor Jahrzehnten hat ein Dichter,

---

[1] Körte, Sprichw. der Deutschen 7009. 7014.
[2] Ebenda 1839. Wander, Sprichw.-Lex. IV, 658. Nr. 11.
[3] Körte a. a. O. 1838.

der nicht auf dem Boden des Christenthums steht, darauf eine Antwort gegeben, die wir unserer Zeit zu ihrem Heile ins Gedächtniß rufen:

Schon lange wurde Wind gesät
Zur Ernte von Orkanen,
Doch ist's vielleicht noch nicht zu spät,
Die Pfade künft'gen Heils zu bahnen.
Die Wasser freilich sind im Stauen,
Die Sündflut wird und muß erscheinen,
Doch läßt sich noch die Arche bauen,
Die Noah rettet sammt den Seinen [1].

Die Arche, die uns allein retten kann, haben wir kennen gelernt: es sind die alten, ewigen Grundsätze des Rechtes und der Sittlichkeit. Sollen sie aber zusammenhalten und Schutz gegen die Sündflut gewähren, so müssen sie genau nach Gottes Befehl zu einem Ganzen gezimmert werden. Der Andrang von Wind und Wetter ist jetzt schon groß, er wird voraussichtlich noch stärker werden: es darf ein festes Gefüge sein, soll es in diesem Sturme Schutz gewähren.

[1] Jordan, Demiurg III, 177 f.

Vierundzwanzigster Vortrag.

Rechtliche und gesellschaftliche Heilmittel.

1. Als wir uns zum erstenmal an die Fragen, die uns hier beschäftigen, wagten, da konnten wir nur mit zagendem Herzen und mit tastenden Händen im Halbdunkel einen Weg durch beinahe ungangbares Gestrüpp suchen, bei jedem Schritte fürchtend, wir möchten uns an einem Dorne ritzen oder uns durch einen unvorsichtigen Tritt auf eine verborgene Natter selbst den Tod holen. Wie hat sich das seit zehn Jahren geändert! Was damals dichte Wildniß war, ist zur offenen Heerstraße geworden. Die uns einst der Verwegenheit ziehen, sind nun nicht abgeneigt, uns vorzuwerfen, wir seien hinter der Bewegung der Zeit zurückgeblieben. Die Ansichten, die uns vordem selber fast bedenklich erschienen, sind jetzt in aller Munde.

Im Hinblicke auf diese Sachlage können wir auch an die Aufgabe, die wir noch vor uns haben, mit großer Zuversicht gehen, so viele Schwierigkeiten sie auch bietet. Es ist freilich nicht möglich, alle einzelnen rechtlichen und gesellschaftlichen Maßregeln zu besprechen, die zur Lösung der socialen Frage nöthig erscheinen, denn sonst würde dieses Werk über alles Maß hinaus wachsen[1]. Aber das, was wir vorbringen, können

[1] Wir verweisen auf Hitze, Schutz dem Arbeiter; Mohl, Staatsrecht III, 566—601; Schönberg, Handb. der polit. Oekon. (3) II, 683—778. Wirth, Nat. Oekon. Bd. IV.

wir mit dem tröstlichen Bewußtsein aussprechen, daß sich die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit ernstlicher öffentlicher Maßregeln täglich mehr Bahn bricht. Die Zeiten sind unwiderruflich vorbei, wo der Liberalismus, dieser Gesinnungsgenosse des Buddhismus, die Welt mit seinem einförmigen Liede erfüllte „Gehen lassen alle Straßen".

Die sociale Frage ist ihrem Wesen nach eine Frage der Sittlichkeit. Eben weil sie das ist, ist sie eine Frage des gesammten Lebens, des rechtlichen, des gesellschaftlichen, des staatlichen. Und wiederum, weil sie das alles ist, bedarf es zu ihrer Regelung des helfenden und leitenden Zugreifens von außen nicht bloß in dem einen oder dem andern unabweislichen Punkte, sondern nach allen Seiten hin. Es ist kein Gebiet des menschlichen Denkens und Handelns, das nicht von ihr berührt würde, und keines, das nicht auf ihre Verwirrung oder Lösung größern oder geringern Einfluß übte. Darum genügt es, das einzige Wort sociale Frage auszusprechen, um die Antwort auf jene seltsame Weisheit zu geben, die sich einbildet, die Welt werde augenblicklich im höchsten Glanze dastehen, wenn man nur Volkswirthschaft und Politik und Recht und Bildung so vollständig als möglich von Sittlichkeit und von Religion trenne. Man glaubte dadurch jede einzelne Frage des menschlichen Lebens dem schwächsten Verstande klar machen und für die Wirklichkeit so einfach lösen zu können, daß eine neue Zeit anbrechen müsse. Die neue Zeit ist freilich angebrochen, aber eine Zeit, in der alles, auch das Einfachste, so verwirrt ist, daß der Welt nun selber graut. Darum findet jetzt sogar das bisher nur mit Widerwillen angehörte Wort Gnade vor den Menschen, daß man die wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen nur im Zusammenhange mit den sittlichen und religiösen gedeihlich beantworten könne.

2. Gestützt auf diese Wahrheit sagen wir mit der größten Entschiedenheit, daß die sociale Frage, soweit es auf äußer-

liche, rechtliche Maßregeln ankommt, der Hauptsache nach schon gelöst wäre, wenn der Staat dem Hauptübel, aus dem weitaus die meisten und schwersten der öffentlichen socialen Mißstände hervorgewachsen sind, mit ganzem Ernste zu Leibe gehen würde, der modernen Geldwirthschaft oder der Wucherfreiheit. Ueber die Gewißheit dieses Satzes, über die Berechtigung dieser Forderung noch ein Wort zu verlieren, halten wir für überflüssig. Es liegt etwas Wahres in der Behauptung der Socialisten, daß, wo der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit in der Weise besteht, wie er heute herrscht, kein Heil zu erwarten ist[1], und daß alles auf die Lösung des Widerspruches hindrängt, der sich hier ausspricht[2]. Darin haben sie freilich arg unrecht, daß sie den Grund des Elendes in dem Unterschiede von Kapital und Arbeit oder in der kapitalistischen Productionsweise suchen. Daß sie aber in diese heillose Verwirrung gerathen sind, daran trägt die Schuld der moderne Staat, der den Wucher freigegeben hat. Seitdem ist es in der That dahin gekommen, daß es selbst für ruhige Geister, welche die Sache ganz unbetheiligt betrachten, ungemein schwer ist, zu unterscheiden, wo ein rechtmäßiges Kapitalgeschäft vorliegt, und wo der Wucher beginnt.

Wer das beispielshalber bei all den zahllosen Börsengeschäften und den zu ihrem Betriebe gegründeten Speculationsgesellschaften so genau auseinanderzuhalten wüßte, der dürfte beinahe Gottes Allwissenheit haben. Das wird wohl auch der Grund sein, warum die Kirche sich so schwer zu einer Entscheidung in diesen Fragen bewegen läßt. Unrecht thun will sie keinem, solange nur ein Schein von Recht für ihn spricht, und recht geben darf sie nicht, da ein Unrecht fast immer miteinfließt. Doctrinäre thun sich hier freilich kinderleicht, zumal

---

[1] Schippel, Das moderne Elend 250.
[2] Kautsky, Karl Marx' ökonomische Lehren 256.

Doctrinäre so seltener Art wie Karl Marx, der alles mit einer Formel löst, jenem berühmten Worte von dem „Fetischcharakter der Waare und seinem Geheimniß“ [1], in dem Kautsky ebenso gewiß die ganze Lösung der socialen Frage beschlossen findet, als er kein ökonomisches Buch kennt, das sich an classischer Schönheit des Stils mit dem Werke von Marx messen könnte [2]. Andere Leute, welche nach keiner Seite hin der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu nahe treten möchten, haben hier einen schwerern Stand. Indes je schwieriger die Verhältnisse sind, welche durch die Wucherfreiheit geschaffen worden sind, um so nothwendiger ist es, diese Fragen zu durchdringen und auf dem Wege ernstlicher Gesetzgebung zu regeln. Diese Aufgabe, den Geldmarkt wieder nach den Gesetzen der Gerechtigkeit zu ordnen und den zerrütteten Credit wieder zum Segen der ganzen Gesellschaft zu ordnen, tritt mit jedem Jahre dringender an den Staat heran. Wir möchten meinen, er hätte damit einen so schweren Beitrag zur Lösung der socialen Frage zu liefern, daß er leicht darauf verzichten kann, andere Dinge an sich zu ziehen, die auch andere schlichten können. Entzieht er sich aber dieser Obliegenheit, so können wir ihm den Vorwurf nicht ersparen, daß er nicht das Seinige zur Ordnung der Verwirrung gethan habe, an der er doch selber nicht wenig Schuld trägt. Denn das ist über allen Zweifel erhaben, daß die Abstellung der heutigen Wucherwirthschaft die Vorbedingung für die Herstellung eines gerechten Verhältnisses zwischen Kapital und Arbeit ist, und daß somit die Versuche, welche die Lösung der Lohnfrage bloß vom privatrechtlichen Standpunkte aus angreifen, nie vollständig gelingen können.

3. Damit ist nicht gesagt, daß der Staat sonst keine Aufgabe bei der Regelung der allgemeinen socialen Verwirrung

---

[1] Marx, Das Kapital (4) I, 37.

[2] Kautsky a. a. O., Vorrede S. V.

habe. Er hat deren so viele, daß wir hier nicht daran denken können, auch nur die hauptsächlichsten davon im einzelnen aufzuzählen. Die einen davon stehen ihm allerdings nur aushilfsweise zu, insofern sich die weiteren oder engeren Kreise, die ihre Lage verbessern wollen, unter dem Drucke der allgemeinen Lage selber nicht helfen können. Andere liegen ihm aber als Ausfluß seiner wesentlichen Pflichten ob, so daß er geradezu gegen seine eigene Bestimmung und Wohlfahrt handeln würde, wenn er sich damit nicht ernstlich befassen würde. Eine dritte Klasse ergibt sich daraus, daß infolge des erweiterten Verkehrs zwischen den Völkern eine Menge von rechtlichen und wirthschaftlichen Geschäften mehr oder minder internationalen Charakter angenommen haben; in solchen Fällen kann nur durch gemeinsames Zusammenwirken der Staaten eine gedeihliche Lösung erzielt werden. Das gilt namentlich von allen Beschränkungen oder Erweiterungen der Ein- und Ausfuhr, kurz des Handels, vom Schutze des heimischen Handwerkes und Landbaues, Fragen, deren Ordnung der Staat schon deshalb in seine Hand nehmen muß, damit nicht der armselige Krämergeist, der geborene Feind des arbeitenden Mannes und des öffentlichen Wohles, sie einzig nach seinen Anschauungen beantworte.

Die erste Aufgabe des Staates ist also, den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft und den Verbindungen, die sie unter sich eingehen, ein bedeutendes Maß von Freiheit der Bewegung, der Selbstverwaltung und Selbstregierung im engern Kreise einzuräumen, in privatrechtlichen Angelegenheiten nie anders als um seines Aufsichtsrechtes willen stellvertretend einzugreifen. Dafür hat er die Pflicht, in allen Dingen, welche das Ganze berühren und auf das Gesammtwohl Einfluß haben, also näher oder entfernter mit dem öffentlichen Rechte zusammenhängen, aus eigener Machtvollkommenheit selbständig zu befehlen. Manches ist nun zwar bereits auf dem Wege der Socialgesetzgebung geordnet, soweit es für den Augenblick

möglich war. Wir müssen das anerkennen, wenn wir nicht ungerecht sein wollen. Aber das alles ist noch Stückwerk, oft fast nichts weiter, als ein neuer Fleck auf dem alten Kleide, wie das Evangelium sagt. Außer den Handelsbeziehungen zwischen den verschiedenen Ländern und der Abstellung vieler schreiender Mißbräuche in der eigentlichen Arbeiterwelt ist noch kaum eine der anderen Fragen in Angriff genommen worden, die vielleicht noch dringender Hilfe in Anspruch nehmen. Dank der Gefahr, welche die geräuschvolle Unzufriedenheit der sogenannten Arbeiter mit sich bringt, scheint die Welt noch immer des Glaubens zu leben, die Gesellschaft bestehe nur aus ihnen, und die sociale Frage bedeute gar nichts weiter als ein Suchen nach Mitteln, wie ihnen geholfen werden könne. In Wahrheit aber bilden sie einen verhältnißmäßig geringen Bestandtheil des Ganzen, dem zuletzt nicht einmal geholfen werden kann, wenn nicht das Ganze, die Gesellschaft in allen ihren Gliedern, erneuert wird. Inzwischen aber lassen wir die übrigen Stände, auf denen das Wohl des Gesammtkörpers noch mehr ruht, den Bauernstand, den Handwerkerstand, kurz das, was man die kleinen Leute nennt, immer mehr den Folgen der allgemeinen Auflösung verfallen, bis auch sie zerbröckelt in den großen Strudel fallen und dann beim allgemeinen Eisgange die Brücken und Dämme mit fortschwemmen helfen.

Schließlich aber sind alle Bemühungen, eine günstigere Lage für einzelne Stände und Kreise oder auch für die gesammte Gesellschaft herbeizuführen, vergeblich, solange der Staat nicht Hand an sich selber legt. Diese Riesenausgaben für Zwecke, welche nur zehren und nichts schaffen, diese unerschwinglichen Lasten, die auf den Producirenden, den Arbeitenden und den Besitzenden liegen, lassen eine durchgreifende Verbesserung, eine wahrhafte Lösung der socialen Frage nicht zu. Wenn hier nicht Abhilfe geschafft wird, und zwar internationale Abhilfe, durch gemeinsames Vorgehen aller Staaten zugleich, und sei

es auch mit manchen empfindlichen politischen Opfern, dann ist es schwer, an eine günstigere Zukunft zu denken. Darum können wir uns nicht verhehlen, daß die Aussichten auf eine friedliche Lösung der socialen Frage nicht eben rosig sind, und daß ein gewisses Vergessen der Wirklichkeit nöthig ist, wenn wir die Erörterung unseres Gegenstandes mit Zuversicht fortsetzen sollen.

4. Alle Bestrebungen um eine gesetzliche Lösung der socialen Frage müssen aber die Aufrechthaltung oder die Wiederherstellung der natürlichen und göttlichen Weltordnung zum Zwecke haben, also zuerst die Sicherung der Menschenrechte oder der persönlichen Freiheit, dann die Wahrung der Rechte von Eigenthum oder von Kapital und Arbeit, endlich die Festigung aller gesellschaftlichen Gliederungen, die sich aus der Trennung und aus der Verbindung von Eigenthum und Arbeit ergeben. Dieser letzte Punkt muß uns hier um seiner Bedeutsamkeit willen besonders beschäftigen.

Es ist offenbar von größter Wichtigkeit für die Ausbildung des gesellschaftlichen Verkehres, ob Besitz und Arbeit in einer und derselben Hand geeinigt sind, oder ob die Arbeitenden und die Besitzenden voneinander getrennt und doch aufeinander angewiesen sind. Bei einer Lage der Dinge, wo der einzelne Grundbesitzer selbst sein ganzes kleines Eigenthum bewirthschaftet wie ein Farmer im Urwalde, oder wo ein Großbesitzer seine unermeßlichen Güter durch seine eigenen Sklaven bebaut, die ihm so unbedingt als Besitz gehören wie seine Bäume und Felder und Thiere, kann augenscheinlich eine Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes nicht entstehen; aber auch dort nicht, wo die Gesellschaft nach dem Ideale des Collectivismus eingerichtet ist, das heißt, wo sie selber der alleinige Großherr und Gesammteigenthümer ist, dem alle einzelnen Mitglieder als Sklaven angehören mit Arbeitsmitteln, Arbeitszeit und Arbeitskräften. Wo Arbeit und wo der Grundbesitz

oder der Gewinn von ihm oder der Ersatz für diesen oder für jenen, also mit einem Worte, wo Kapital und Arbeit voneinander getrennt sind, so daß die, welche besitzen, entweder nur theilweise oder auch gar nicht im Stande sind, ihren Besitz selber zu bewirthschaften und nutzbar zu machen, während auf der andern Seite die Arbeitsfähigen nicht das nöthige Kapital haben, um ihrer Arbeitskraft Material und damit Ertrag zu verschaffen, da muß sich ein gesellschaftliches Verhältniß entwickeln. Das Kapital ist gezwungen, fremde Arbeitskraft zu suchen, die Arbeit bedarf der Hilfe des Kapitals. Je mehr dieses gegenseitige Bedürfniß, das keineswegs bloß auf Seite der Arbeit, sondern ebensowohl für den Besitz besteht, die Menschen einander in die Hände treibt, um so mehr schließen sich Verbindungen unter ihnen, desto mehr bildet sich das Verhältniß der Gesellschaft aus [1].

Es läßt sich nun einmal nicht in Abrede stellen, daß so, wie die Menschen jetzt thatsächlich sind, die Ungleichheit unter ihnen und die Trennung von Sondereigenthum und Arbeit der unverrückbare Ausgangspunkt für den gesellschaftlichen Verkehr und für die Gesellschaftsbildung überhaupt ist. Indes darf diese Trennung doch nicht maßlos werden, denn sonst kann abermals keine Gesellschaft entstehen. Wie die Dinge jetzt liegen, wo das gesammte Kapital, losgelöst von seiner natürlichen Grundlage, in den Händen von einigen wenigen ruht, oder besser gesagt, beweglich und unsicher in der Luft schwebt, und Hunderttausende, die nur von der Hand in den Mund leben, des Todes gewärtig sein müssen, wenn sie einige Tage ohne Arbeit sind, ist das Verhältniß von Arbeit und Kapital auch nicht mehr gesellschaftlich. Da ist das Kapital

---

[1] Vgl. 1 Kor. 12, 22 ff. Gregor. Mag. in Ezech. 1, 10, 34; Moral. 28, 22. 24. Ambros. in ps. 118, s. 8 (v. 63. Romae 1603. II, 947. d). Thomas 1. 2. q. 105. a. 2 ad 3.

unbedingt und schrankenlos Herr, die Arbeit unbedingt und unbeschränkt auf Gnade und Ungnade unterworfen. Das ist nicht mehr Gesellschaft, das ist mehr als Hörigkeit, das ist vollendete Sklaverei. Darum ist es nicht bloß ein schönes Ideal, sondern ein Erforderniß zur Gesundheit der Gesellschaft, wenn wir einen mittlern Zustand wünschen: hier einen verschiedenartig gestalteten, aber nie übermäßigen Reichthum, einen Reichthum, der selber auf seiner natürlichen Grundlage ruht und an deren Beharrlichkeit und Sicherheit Antheil nimmt, nicht aber Seifenblasen gleich durch die Lüfte schwimmt, dort einen nicht auf bloßen Gnadengehalt vom Besitzthum angewiesenen, sondern durch bescheidenen Eigenbesitz gesicherten Stand von Arbeitern. Dann braucht sich die Arbeit nicht geradezu jedem ersten, wenn auch noch so unbilligen Angebote des Besitzthums zu unterwerfen, sondern kann ihm als selbständig und vertragsfähig gegenübertreten. Und so erst kommt wirklich eine Gesellschaft zu stande.

Man liebt es, dieser Auffassung von Gesellschaft und Gesellschaftsbildung entgegenzuhalten, daß sie nur für ganz rohe Culturen, das heißt für eine Gesellschaft passe, die einzig auf Ackerbau und auf einem Tauschhandel beruhe, wie ihn an die Scholle gebundene Bauern und Heloten treiben können. Eine so großartige Entwicklung des Kapitalwesens aber, wie die Neuzeit aufzuweisen habe, lasse sich in den Rahmen dieser kurzsichtigen Theorie nicht einzwängen. Den ersten Theil dieser Anklage lassen wir auf uns ruhen; er wird wohl so böse nicht gemeint sein. Wenn aber der zweite Theil ernstlich ausgesprochen wird, dann ist ein weiteres Wort zur Empfehlung unserer Ansicht nicht nöthig. Ein größeres Lob als dieses, daß nach ihr die heutige Ausbeutungs- und Wucherwirthschaft nicht zu bestehen vermöchte, könnte man ihr wohl nicht nachsagen. Und in Wahrheit ist sie auch der beste, ja der einzige, weil der allein natürliche und der Geschichte entsprechende Weg, um

ein mäßiges und gesundes Kapital-, Erwerbs- und Verkehrsleben herzustellen und die Gesellschaft auf eine naturgemäße und sichere Grundlage zu bauen. Wir denken darum auch gar nicht daran, uns darüber zu rechtfertigen. Vielmehr rühmen wir uns mit dem gerechtesten Gefühle der Befriedigung dessen, daß überall und zu allen Zeiten, wo der christliche und kirchliche Geist die Herrschaft führt, der Grundbesitz und die Arbeit, die sich auf ihn unmittelbar bezieht, als der Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Verkehres und die Grundlage der ganzen Gesellschaftsordnung aufgefaßt wird [1]. Sagen wir lieber ohne Umschweife, daß nunmehr alles daran liegt, diese uralte Anschauung der gesunden Natur, der Geschichte und des Christenthums wieder zur allgemein herrschenden zu machen. Es liegt alles daran, sowohl im sittlichen wie im socialen und politischen Interesse.

5. Vor allem im socialen. Man kann der Gesellschaft schon einen gewissen Grad von Beweglichkeit und Lebendigkeit wünschen, damit sie nicht versumpfe wie ein stehender Teich. Aber wenn für dieses Bedürfniß in der Weise gesorgt werden soll, daß die Fische im Teiche sich gegenseitig alle wegfressen, und wenn der ganze Strom im vollen Zuge durch ihn geleitet wird, so daß sich kein Fisch mehr dort festsetzen und keine Brut mehr aufkommen kann, so ist der Erneuerung und des Wechsels doch einmal gar zu viel. Das aber ist der Zustand der Gesellschaft geworden, seit man die uralte Auffassung von der Gesellschaft aufgegeben hat. Es ist richtig, daß der Bewegung und Erneuerung nie zu viel sein kann, wenn nur anders die Kraft des Beharrens, welche die Grundlage bildet, noch größer ist. In dem Augenblicke, wo der Zug der Aus-

[1] August., Genes. ad lit. 8, 8, 15; 9, 18. Ambros., Off. 3, 6, 40. Thomas, Reg. princ. 2, 3. Contzen, Polit. 8, 11. Vgl. Aristot., Oecon. 1, 2, 2. 3; Polit. 6, 2 (4), 2, und dazu Thomas, Polit. 6. l. 4, c.

dehnung und des Fortschrittes die Uebermacht über den Widerstand der Zurückhaltung und der Stetigkeit erlangt, ist das Gleichgewicht schon verloren, die Erschöpfung eingeleitet und der schließliche Fall unvermeidlich gemacht. Darum hätte es die einfachste wirthschaftliche und gesellschaftliche Klugheit eingeben sollen, die alten Elemente des Beharrens in eben dem Grade zu verstärken, in welchem die neuen des sogenannten Fortschrittes an Einfluß gewannen. Statt dessen hat man diese über alles Maß gefördert und jedesmal vom Fundamente ein neues Stück losgebrochen, um den Aufbau damit größer zu machen. Je länger und rücksichtsloser aber dieses unbegreifliche Verfahren getrieben wurde, um so dringlicher ist nun die Aufgabe, dem Fundamente wieder alle Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Die wahre Grundlage der Gesellschaftsordnung und das eigentlich conservative Element ist aber der Stand, der durch gesicherten beharrlichen Grundbesitz und durch die Arbeit, die auf ihn gerichtet ist, gebildet wird [1]. Ein festgeschlossener und sichergestellter Adel und Bauernstand, das sind die Säulen der Gesellschaft. Ihnen ist das Verständniß, der Sinn, man möchte sagen, der Instinct für alles Gesellschaftliche in dem Grade angeboren und unverlierbar eigen, daß sie selbst jede politische Frage immer zuerst vom socialen Gesichtspunkt aus betrachten, wogegen die, welche nicht auf eigenem Boden sicher und heimisch festsitzen, sogar eine rein gesellschaftliche Frage augenblicklich als eine politische angreifen.

Ein gesichertes Grundeigenthum ist ferner auch ein fester Stützpunkt für die freie Arbeit. Es ist unmöglich, daß die Arbeit zur Sklavin des Kapitals herabsinke, solange sie auf

---

[1] Man vergleiche hierzu das höchst beherzigenswerthe Schreiben der 4000 Emigranten an Ludwig XVI. vom December 1791 (Weiß, Weltgeschichte VII, 553 f.).

eigenem Boden steht. Begreiflich, daß es um die Kapitalherrschaft geschehen ist, wie die Arbeiter nur erst nicht mehr bloße Tag- und Stückarbeiter von Kapitalsgnaden sind, sondern so stehen, daß sie, statt auf Gnade und Ungnade die erste Minute jedem Spottgebote sich preiszugeben, mit ihm wieder einmal als freie Leute verhandeln können. Daraus allein schon mögen die Socialisten ersehen, wohin sie mit ihrem Wunsche treiben, vom letzten Reste einer Unterlage unter den eigenen Füßen losgelöst, dem Riesenkapitalisten, dem Zukunftsstaate, ausgeliefert zu werden.

Fürs dritte ist die Sicherung des Grundbesitzes die unerläßliche Vorbedingung für ein geordnetes Ständewesen, ohne das nun einmal, wie wir schon so oft hervorgehoben haben, eine gedeihliche Vollendung des Gesellschaftsbaues nicht möglich ist. Schon die ältesten Gesetzgeber und politischen Schriftsteller [1] sahen die zweckmäßige Vertheilung des Grundeigenthums und die Erhaltung der verschiedenen Klassen unter den Grundeigenthümern in einem Zustande sichern und selbständigen Beharrens für die Grundfrage des bürgerlichen Lebens an und vertheilten danach die politischen Rechte. Sie hielten übermäßige Anhäufung für ebenso gefährlich wie gänzliche Zersplitterung. Als man anfing, das nicht mehr gelten zu lassen oder doch nicht mehr Gewicht darauf zu legen, gingen die griechischen Gemeinwesen und der römische Staat rasch ihrem Ende entgegen. So war es auch im Mittelalter, wo das sächsische Recht in Geltung war, und sicher auch seit Urzeiten schon im südwestlichen Deutschland, mit Ausnahme der fränkischen Kreise [2], obwohl wir keine gesetzlichen Bestimmungen

[1] Aristot., Polit. 2, 2 (5), 1 sqq.

[2] Gengler, Deutsches Privatrecht (4) 685. Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte 743. Roscher, Volkswirthschaft (12) II, 314. 317. 328. 330. Anders bei Schönberg, Handb. der polit. Oekon. (3) II, 190 ff. Rentzsch, Handwörterb. der Volkswirthschaftslehre 415.

darüber aufweisen können bis auf die Zeiten herab, wo die Auflösung der alten Ordnung ausdrückliche Verordnungen nöthig machte [1].

Die Beibehaltung oder vielmehr Erneuerung dieser alten urdeutschen Einrichtung mit Erbrecht und Untheilbarkeit des Haupt- und Grundbesitzes [2], und zwar eines nicht durch Lasten erdrückten, sondern, wie das alte Recht sagt, eines echten, freien, lautern Eigen, ist denn auch unbedingt nothwendig, soll das Mark der Gesellschaft erhalten oder wiederhergestellt werden [3]. Ein ungebrochener, nicht überlasteter Bauernstand ist die einzige Schutzwehr gegen ungesunde Anschwellung des Großgrundbesitzes und vollends gegen die socialistische Nationalisirung des Bodens. Die Geschlossenheit, die Untheilbarkeit, die Beschränkung der Veräußerungsfähigkeit und die feste Regelung der Erbfolge auf den Bauerngütern ist auch ein Damm gegen die Güterspeculation und Güterschlächterei, welche nicht weniger als das Börsenunwesen die Gesellschaftsordnung untergraben, allen festen Besitz zerbröckelt und die verworfensten Existenzen zu Herren aller Geschäfte und aller Märkte bis herab zum Umsatz der gewöhnlichsten Lebensbedürfnisse gemacht hat.

Auf der andern Seite muß ein nicht übermäßiger festgeschlossener Großgrundbesitz bestehen, damit der Boden nicht zu sehr zerstückelt und dadurch die Lage der kleinen Besitzer abermals in Gefahr gebracht werde. Darum hat der Adel mit Großbesitz und zweckmäßiger Erbfolge die Bedeutung eines Hauptdammes gegen alle Versuche zu einer Auflösung der Gesellschaft, und es ist gar nicht zu verwundern, sondern ein Ehrenzeugniß für ihn, wenn stets die ersten und größten Stürme auf ihn losgehen. Er als der Mittelpunkt, und der Bauern-

---

[1] Vgl. Beseler, System des deutschen Privatrechtes (1) III, 114.

[2] Gerber, Deutsches Privatrecht (16) 131 ff.

[3] Pertz, Leben des Freih. vom Stein V, 463. Cf. Aristot., Polit. 6, 2 (4), 1 sqq.

stand unter seiner Führung, ist und bleibt nun einmal Vormauer und Fundament des Gesellschaftsbaues. Im Adel erkennen wir den Hort der Familienfestigkeit, denn er hängt an der Gebundenheit des Besitzes zunächst doch meist um der Familie willen. Der Bauernstand ist umgekehrt das Vorbild der persönlichen Selbstaufopferung für die Erhaltung des Herkommens und des gemeinen Besten, da er Vermögensverhältnisse, Eheschließung, Freiheit oder Dienst der Erhaltung des von den Vätern überkommenen Gutes unterordnet. Trägt der Bauer die gemeinen Lasten, so gleicht der Adel das aus, wenn sich außerordentliche und große Bedürfnisse der Gesellschaft kundgeben. Leistet der Bauer die Arbeit, von der die Gesellschaft lebt, so stellt ihm der Adel die Hilfsmittel, mit denen die Arbeit geschieht, und wahrt ihn vor dem Verfalle an Wucher und Speculation. In diesem Stücke ist ein großer begüterter Adel jetzt um so nothwendiger, je weniger dem Bauern sein alter natürlicher unersetzlicher Kapitalherr, die Kirche, Hilfe gegen die Ausbeutung durch das Kapital gewähren kann. Beide aber, Adel und Bauernstand zusammen, sind das feste Band, das Staat und Gesellschaft zusammenknüpft und doch wieder als gesonderte Gebiete auseinanderhält. Mit einem Worte, sie sind die Grundpfeiler der Gesellschaftsordnung, wie der Boden die Grundlage jedes Gebäudes, und sie sind das, weil sie mit dem Grundbesitze so unzertrennlich verbunden sind.

6. Wir setzen deshalb die übrigen Stände durchaus nicht herab. Wir erkennen sie als ebenso nützlich wie nothwendig für die Gesellschaft. Aber das läugnen wir nicht, daß sie, wie die Dinge jetzt liegen, wo sie, völlig losgelöst von jedem Verbande mit dem Boden und unter sich, auf der Oberfläche umhertreiben wie die Myriaden der schwimmenden Inselchen im Atlantischen Ocean, daß sie jetzt, sagen wir, dem Schiffe der Gesellschaft große Hindernisse, wo nicht ernstliche Gefahren bereiten. Arbeit ohne alle eigene Grundlage ist eine sehr un=

sichere Lage, die nie des Lebens froh macht. Bloß bewegliches Gut gewährt aber ebenfalls nie einen sichern Standpunkt. Man kann sich darauf wälzen wie Caligula, und thatsächlich rollt und schwankt auf ihm die ganze Gesellschaft wie dieser tolltrunkene Fürst. Aber man kann nicht auf diesem Fundamente feststehen, und noch weniger ein großes gesellschaftliches Gebäude darauf bauen.

Ehemals ruhte auch der arbeitende Stand auf kleinem, aber festem Besitze. Erst mußte einer ansässig sein, seine Wohnung, sein eigenes Werkzeug haben, dann erst konnte er selber ein Geschäft beginnen. Regelmäßig hatte selbst der Bürger in den großen Städten seinen Grundbesitz. Und wenn einer auch zum Anfange der Hilfe durch fremdes Kapital bedurfte, so mußte er doch mit seinem sonstigen Eigenthum Bürgschaft leisten können. War einmal Werkzeug oder Material nicht mehr sein Eigenthum, so durfte er auch sein Geschäft nicht mehr als das seine fortführen. Kurz, auch das Handwerk war kein Recht, das einer bloß für seine eigene Person auf Kosten und Gefahr der Gesammtheit ausüben konnte. Es war, wie man es nannte, ein Realrecht, ruhte auf dem Besitzthum und wurde mit diesem vererbt oder erworben. So war der Handwerker sichergestellt und auch die Gesellschaft [1]. Damals konnte man wohl sagen: Ein Handwerk ist eine Grafschaft [2]. Und abermals: Handwerk hat goldenen Boden, nur muß man ihn bis zum Ellenbogen suchen [3]. Das ist es eben, daß jetzt jeder glaubt, beim Aufstehen aus dem Bette oder beim Spazierengehen im Sonntagsgewande das Glück nur so aufheben und einstecken zu können, wie man die Kieselsteine im Schuhe nach Hause

---

[1] Roßbach, Geschichte der polit. Oekonomie (Vom Geist der Geschichte) I, 167.

[2] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 502 (9, 116). Vgl. Düringsfeld, Sprichw. der german. und roman. Sprachen I, 354, Nr. 683. [3] Graf u. Dietherr a. a. O. 503 (9, 120).

trägt. Daß man erst ein eigenes Heim haben müsse, wo man ungescheut die Aermel aufstülpen könne, um nun nach dem Glücke zu fischen, das will keiner mehr glauben. Man hat früher den goldenen Boden auch nicht gefunden, man mußte auch danach graben und wühlen. Der Unterschied aber ist der, daß man jetzt nur gar zu leicht meint, man könne ohne Werkzeug und Hilfsmittel mit einigen Worten von Fortschritt der Zeit und von der Macht des Kapitals das Gold wie mit der Wünschelruthe aus dem Boden locken, während damals keiner daran denken durfte, ans Graben zu gehen, der dazu nicht geschult und ausgerüstet war. Dafür fanden sie aber ehemals, man sage dagegen, was man will, wenn nicht mehr Gold, so doch gediegeneres, das heißt Gold, das länger herhielt.

7. Das ist ein neuer Grund, welcher der so oft verkannten alten Auffassung das Wort redet. Wer gibt bei den jetzigen Einrichtungen Bürgschaft dafür, daß die kolossalen Summen, die sich heute auf der Börse umkehren, Summen, an denen, obwohl sie nicht existiren, der gesammte Grund und Boden, an denen aller Verkehr, an denen Millionen von Existenzen hängen wie die Schwalbennester am Dache, daß, sagen wir, diese Ziffersummen nicht bis morgen frühe spurlos mit dem Nebel verflogen sind, der ihre ganze Wirklichkeit ausmacht? Wir rechnen freilich nur noch mit Milliarden. Aber wer ist im Stande zu sagen, wie viele von ihnen auf bloßer Einbildung beruhen? Millionen haben nie existirt, Millionen haben schon längst aufgehört zu existiren, Milliarden stehen in unseren Rechnungen als verausgabt, längst ehe sie eingenommen, ja ehe sie producirt sind — man nennt das Credit —, nur der geringere Theil existirt in Wahrheit. Wir leben von Zahlen, die nur in unserem blinden Vertrauen vorhanden sind, und von noch größeren Ziffern, mit denen wir rechnen einzig im guten Glauben, daß unsere Nachkommen sie schon für uns aufbringen werden. Eine echte Creditwirthschaft!

Das war ehedem anders, ehe die Brunnen der Unterwelt sich in der folgenschweren Nacht vom 4. August 1789 öffneten und jene Flut heraufsandten, welche die natürliche, die geschichtliche und die christliche Gesellschaft fast bis auf die letzten Ueberreste hinwegschwemmte. Die Summen, auf welchen früher der gesellschaftliche Verkehr beruhte, waren zwar dem Namen nach geringer als die, welche wir uns heute andichten, aber sie waren immerhin weit größer, als wir heute geneigt sind anzunehmen. Von nichts zu leben verstanden sogar unsere Voreltern nicht, und die Kunst, ohne Kapital Geschäft und Handel zu treiben, hatten sie auch nicht erfunden. Und da ihnen überdies das Geheimniß fremd war, künstliche Werthe zu erdichten und diese statt wirklicher umzusetzen, so mußten sie daran denken, hinreichende und fruchtbringende Mittel des Erwerbes zu schaffen, und zwar im Verhältnisse mehr, als wir im Besitze so vieler Ersatzmittel höchst fraglicher Art deren zu bedürfen glauben. Und sie schufen sie auch. Die Natur der Sache aber brachte es mit sich, daß es nicht eingebildete, sondern wahre Werthe waren, und Werthe, die nicht wie unsere papierenen Zifferwerthe nur für den Augenblick oder gar erst in künftigen Eisperioden existiren, sondern welche den dauernden und gleichmäßigen Grund für den Besitz und Erwerb aller Zeiten bildeten. Das alles lag in jenem System begründet, welches den Grundbesitz als den Ausgangspunkt aller Erwerbsthätigkeit, als die Grundlage aller wirklichen Werthe und als die Bank betrachtete, in der alles Erworbene am sichersten geborgen und angelegt werden kann.

Fürwahr eine seltsame nationalökonomische Weisheit, welche dieses System so wegwerfend beurtheilt! Welche Gesellschaft ist denn besser daran, jene, die mit größeren Namenwerthen rechnet, oder jene, die mit kleineren Realwerthen handelt? Jene, in der binnen einer Stunde der angebliche Besitz von Milliarden um Milliarden wechseln kann, oder jene, die zwar nur Mil-

lionen umsetzt, die aber sicher ist, daß nur ganz außerordentliche Ereignisse sie um Millionen bringen können? Sicherlich wird auch der begeistertste Verehrer der Freizügigkeit den Kopf schütteln bei der Wahrnehmung, welche Auflösung und Umwälzung in unserem städtischen Bürgerstande herrscht. Sieht man die Geschäftsregister und Wohnungsverzeichnisse durch, so erschrickt man, schon nach fünfundzwanzig Jahren fast kein Haus, keine Familie, kein Geschäft, ja keinen Namen mehr zu finden, so rasch, so vollständig ist die Veränderung des Geschäftslebens in diesen Kreisen. Ob das gut ist, wollen wir nur fragen. Wenn wir nun aber gar eine ähnliche Flüssigkeit aller Verhältnisse selbst in Bezug auf Land und Grundbesitz wahrnehmen, so können wir nicht genug erschrecken über die wirthschaftlichen Gefahren, in denen wir schweben. Es gibt freilich Nationalökonomen, die sogar angesichts solcher Unordnung noch unbefangen sagen: Was liegt daran, in wessen Händen der Boden ist? Was liegt daran, ob wir Bauern haben oder Pächter? Einem gehört der Boden doch, und Leute, die ihn bauen, gibt es immer. Das ist nicht wahr. Männer, die so reden, verrathen eine solche Unkenntniß der Geschichte sowohl als der Sachlage, daß sie auch nicht den geringsten Anspruch darauf machen können, Beachtung zu finden. Schon Montesquieu macht die Bemerkung, daß sich der Ertrag des Bodens nicht nach seiner Fruchtbarkeit, sondern nach der Freiheit der Bebauer richte[1]. Wer weiß nicht, was aus dem Boden wird, wenn er den Charakter von beweglichem Gute annimmt und so oft den Herrn wechselt wie dieses, und gar, wenn er einmal nicht mehr vom Herrn bebaut wird, sondern von Leuten, die davon nicht bloß selber nicht den Nutzen haben, sondern zum voraus gewiß sind, daß sie oder ihre Kinder ihn doch nicht behalten werden?[2] Haben wir nicht Beispiele genug

[1] Montesquieu, Esprit des lois 18, 3.

[2] Vogelsang, Nothwendigkeit einer neuen Grundentlastung 11 f.

in der Geschichte und Thatsachen in der Gegenwart, die uns zeigen, daß bei solchen Verhältnissen der Boden bald nichts mehr trägt und den Charakter von verlassenem herrenlosen Wildlande annimmt? Gerade solchen Zuständen gegenüber, wirthschaftlich sicher den verderblichsten, die es gibt, zeigt sich die Weisheit des alten so viel verkannten Systems, welches die Gebundenheit des Besitzes zur Grundlage der Gesellschaft, und das Realeigenthum zum Ausgangs- und Zielpunkte der Arbeit machte. Mit ihm hing der nunmehr völlig verlorene Geist des Beharrens zusammen, der uns an der Vorzeit so auffällig entgegentritt. Wir thun freilich manchmal, als könnten wir Gott nicht genug danken, daß wir dessen los geworden sind. Aber es ist uns nicht Ernst dabei, Gott weiß es, und wir wissen es auch. Wenn eine Familie sich seit Jahrhunderten im Besitze eines Grundstückes oder Geschäftes weiß, wie muß das auf ihre Sitten, auf ihre Thätigkeit zurückwirken! Und ist es für die Gesellschaft etwa gleichgiltig, ob einer heute einen Besitz kauft, um ihn morgen mit einem Gewinne von einigen Pfennigen wieder loszuschlagen, oder ob einer schon um seiner Familie willen ein Interesse hat, es zu erhalten und zu verbessern? Welch ein Segen für die Gesellschaft, wenn die Geister alle so denken wie jener junge Mann, der sein Geschäft damit antrat, daß er in das Familienbuch schrieb: Alle meine Vorfahren haben am Erwerbe meines Besitzes gearbeitet — wie viel, weiß ich nicht, ich will wenigstens ihr Werk nicht zerstören![1]

8. Darum hätte auch eine tiefere politische Weisheit der Welt verbieten sollen, dieses System so eilfertig abzuschaffen. Wer kann denn wahreres Interesse für das Wohl des Staates haben, der, welcher nicht einmal Wurzeln im Boden des Staates hat, oder jene Stände, die mit ihrer ganzen Existenz in die heimische Erde gewachsen sind, so zwar, daß sie fast unlöslich

---

[1] Ribbe, Le livre de famille 180 ss.

mit ihr zuſammenhängen?[1] Man möge, wenn das ein Vorwurf iſt, den Tadel auf ſie werfen, daß ſie ſtets zuerſt an die geſellſchaftlichen und dann erſt an die politiſchen Intereſſen denken. Wir läugnen das gar nicht. Vielmehr fordern wir gerade deshalb für ſie größere Berückſichtigung in der Politik. Denn nur ſo kann eine geſunde Politik zu ſtande kommen, wenn ſie auf die natürlichen Grundlagen des Staates mehr Rückſicht nimmt. Dieſe aber bilden eben jene Stände und jene Intereſſen, die mit dem heimatlichen Boden zuſammengewachſen ſind.

In dieſem Stücke war der alte deutſche Geiſt echt natürlich. Theilnahme am Grundbeſitze in irgend einer Form galt unſeren Ahnen lange als die erſte aller Vorbedingungen, wollte einer unter ihnen eine öffentliche Rolle ſpielen. Später errang ſich auch die Arbeit ihren Platz in der Politik. Aber es ging auch alsbald mit der Blüte der Städtepolitik zu Ende, als man einmal davon abſah, nur mehr ſolche in das Regiment zuzulaſſen, welche durch Grundbeſitz oder durch Arbeit, die darauf fußte, mit dem politiſchen Gemeinweſen verbunden waren. Bald kam es ſo weit, daß Politik zur Internationale, zum vaterlandsloſen Kosmopolitismus wurde und der beſte Politiker jener war, der gleich Poſeidon mit fernhin reichender Gabel die entfernteſten Meere aufzuwühlen, die geſichertſten Eilande zu untergraben und in hyperboreiſchen Nebeln zu harpuniren verſtand. Politiker dieſer Schule fragen natürlich nie, was der heimatliche Boden trägt und verträgt. Ihr Orakel ſind vielmehr jene heimatloſen, jene bodenloſen Nomaden, die nicht einmal begreifen, was das Wort Elend beſagt, deren einziger Grundſatz lautet: Wo's mir gut geht, da bin ich zu Hauſe; wes Brod ich eſſe, des Lied ich ſinge.

[1] Eine Menge trefflicher Beiſpiele aus der franzöſiſchen Geſchichte bei Ribbe, Les familles et la société en France avant la révolution 112 ss. 158 ss.

Es muß traurig um die Politik stehen, wenn es so weit gekommen ist, wie es wirklich gekommen ist, daß die schlechtesten Politiker die sind, welche die besten Patrioten sind. Aber es ist leicht zu begreifen, warum es so kam. Wenn sich die Staatspolitik für um so unübertrefflicher hält, je mehr sie sich über die Gesellschaftspolitik hinwegsetzt, und wenn noch überdies die Gesellschaftspolitik den festen Boden verläßt, den ihr Natur und Vernunft und Geschichte vorzeichnen, dann kann es nicht anders sein. Solange darum nicht die einzig gediegene Grundlage alles öffentlichen Lebens, der Grundbesitz, wieder in seine vollen Ehren eingesetzt und gesetzlich zu seinen natürlichen Rechten gebracht ist, die keiner angreift ohne Schaden für den Staat so gut wie für die Gesellschaft, wird die auswärtige Politik immer die geborene Feindin der heimatlichen Politik sein, und Vaterlandslosigkeit die erste Vorbedingung für politische Größe. Soll also Politik nicht einzig in dem Streben aufgehen, alle übrigen Staaten zu schwächen und die erste Rolle zu spielen in dem seltsam genug so genannten Concerte der Mächte, so muß erst wieder Boden und Giebel in Einklang gebracht, das heißt, der ganze Aufbau und die Thätigkeit des Staatswesens nach der natürlichen Grundlage eines gesunden gesellschaftlichen Lebens eingerichtet werden. Ist dazu nur erst wieder der Anfang gemacht, so wird sich bald zeigen, wo die wahren Stützen des Staates sind, und wo seine gefährlichsten Freunde. Dann wird sich das schmähliche Vorurtheil in seiner ganzen Staatsgefährlichkeit bloßstellen, als gebe es eine gesunde und solide Politik außerhalb der Kreise des uralten traditionellen Patriotismus. Diese bilden aber jene Stände, die ihrer gesellschaftlichen Lage gemäß die Vertreter des Beharrens, des Herkommens, der geschichtlichen Treue sind. Sie sind auch der natürliche Damm gegen den Despotismus in jeder Form, sei es der Macht, sei es der Neuerung, sei es der sogenannten öffentlichen Meinung, und die sicherste Wehr wider jene un-

geſunde Concentration des Vermögens, der Bevölkerung, der Verwaltung und der öffentlichen Macht, welche ſowohl ſocial als politiſch unter die ſchlimmſten Gefahren des Gemeinwohles gerechnet werden muß.

9. Wir ſagen deshalb mit aller Beſtimmtheit: Die Dinge müſſen wieder ſo umgeſtaltet werden, daß der Schwerpunkt unſeres ganzen öffentlichen Lebens aus den Stuben in die Natur, aus den Bureaux der Wechsler und Beamten in die Kreiſe verlegt wird, in denen wirklich der Erwerb und der Verkehr des Lebens vor ſich geht; es muß den Leuten auf dem Lande wieder wohl werden, ſonſt wird es uns nie wohl und natürlich werden im Lande, ja überhaupt nicht auf der Erde.

Wir ſagen das aber nicht bloß in Bezug auf die eigentlich ſocialen und politiſchen Verhältniſſe, von denen bisher die Rede war, ſondern ganz beſonders in Hinſicht auf die öffentliche Sitte. Mag der Vortheil oder Nachtheil des kleinen und feſten Eigenthums an Grund und Boden in volkswirthſchaftlicher Beziehung noch immer beſtritten werden, in moraliſcher wird hoffentlich niemand darüber in Zweifel ſein, welches Syſtem den Vorzug verdient[1]. Zu welcher Zeit Iſrael beſſer war, ſeit es Länder und Meere durchzieht und die Häuſer der Wittwen verſchlingt und nur noch auf das Gold als heilig ſchwört[2], oder damals, wo ſein Ideal war, daß jeder unter ſeinem Weinſtocke und ſeinem Feigenbaume ſitze und ſeinen Nachbar zu ſich lade[3], das braucht nicht lange unterſucht zu werden. Auch in der Geſchichte der Sitten bei unſeren Völkern iſt es nicht beſſer geworden, ſeit man Stände und Familien und Indivi=

---

[1] Ein ſchönes Kapitel hierüber findet ſich bei Stuart Mill, Principles of political Economy 2, 7 (London 1869, 171—182). Siehe auch Carey, Lehrb. der Volkswirthſchaft (2) 38, 3. S. 525 f.

[2] Matth. 23, 15. 16. Luc. 20, 47.

[3] 3 Kön. 4, 25. 4 Kön. 18, 31. Ezech. 34, 25. Mich. 4, 4. Zach. 3, 10. 1 Maccab. 14, 8. 12.

duen von Grund und Boden gelöſt und dem ewigen Juden auf die raſtloſe Irrfahrt ohne Heimat und Ziel durch die Welt nachgeſandt hat. Verſchwunden iſt ſeitdem jene rege Arbeitſamkeit, die, wenn ſie ſich auf eigenem Boden ſicher weiß, Sand in Gold und Felſen in fruchtbares Erdreich verwandelt. Verſchwunden iſt die Mäßigkeit, Sparſamkeit, Vorſorge und Selbſtbeherrſchung, Tugenden, die ſich faſt von ſelber geben, ſobald einer ſich in ſeinem Eigenthum häuslich einrichtet. Verſchwunden iſt alles Verſtändniß dafür, wie ſehr die Zufriedenheit, die Selbſtändigkeit, die Sittlichkeit des Einzelnen auf die öffentliche Sitte und damit auf die öffentliche Wohlfahrt einwirkt. Seit Ricardo fragt man, ob die Lebensnothdurft des Arbeiters, nach der man ihm ſeinen Lohn zuſchneidet, nothwendig außer der Nahrung und Kleidung auch die Fortpflanzung der Arbeiterklaſſe in ſich begreife. Eine Frage ſo roh, ſo menſchenunwürdig, daß wir keinen Ausdruck finden, um unſerem Unwillen über ſie Luft zu machen. Einer ſo anſtößigen Frage und des Zweifels darüber, ob es gut und wünſchenswerth ſei, daß der, welcher die Arbeit der Geſellſchaft thut, auch in Geſellſchaft lebe, wäre die Geſellſchaft nicht fähig, wenn nur noch ein Funke chriſtlichen und menſchlichen Fühlens in ihr wäre. Ja, freilich iſt es nicht gut, daß der Menſch, der die Arbeit des Lebens verrichtet, allein ſei [1]. Als Gott den erſten Menſchen in das Paradies ſetzen wollte, damit er es bebaue, gab er ihm eine Hilfe an die Seite, die ihm angemeſſen war [2]. Danach haben beſſere Zeiten immer gehandelt. Ihre Sorge war es, dem arbeitenden Mann vor allem ſo viel feſten und geſicherten Boden zu verſchaffen, daß er darauf ſeinen eigenen Haus- und Familienſtand gründen konnte. Sie glaubten an das Wort der Schrift, daß ſich zwei in Geſellſchaft beſſer fortbringen und leichter wärmen und ſtärker ſind als einer für ſich allein [3]. Und der Erfolg beſtätigte

---

[1] Gen. 2, 18. [2] Gen. 2, 18—20. [3] Eccl. 4, 9 ff.

es. Man hat es tausendmal gesehen, daß ein leichtsinniger Jüngling ganz wie umgewandelt war, nüchtern, sparsam, in die Zukunft blickend, unermüdet in der Arbeit, sobald mit der Begründung eines eigenen Hausstandes, freilich nur eines eigenen, nicht jeder Unsicherheit preisgegebenen, das Gefühl der Verantwortlichkeit und der Gemeinsamkeit über ihn gekommen war. Davon hat sicher die Gesellschaft selbst wieder den größten Nutzen. Ein Arbeiter, der nur so in der Luft hängt, steht der Gesellschaft wie ausgestoßen, wo nicht als Feind gegenüber. Wer sein eigenes Stücklein Boden unter sich und die Sorge für eine menschenwürdig gestellte Familie auf sich hat, dem ist Gemeingeist so natürlich wie der Trieb der Selbsterhaltung, der bringt für die Erhaltung des Ganzen jedes Opfer, gerade als brächte er es für sich. Durch gesicherten Kleinbesitz und Familie hängen die Menschen am meisten mit der großen Gesellschaft zusammen. Die Forderung, die wir als die Grundbedingung für gesunde gesellschaftliche Zustände erkannten, daß jeder sein Eigen als Lehen der Gesellschaft betrachte und seine Arbeit zum Nutzen des Ganzen verrichte, wird kein Stand so leicht verstehen und so freudig als etwas völlig Natürliches üben, ohne auch nur je darüber nachgedacht zu haben, wie der Stand der kleinen Grundeigenthümer.

Daher kommt es denn auch, daß bei diesem System die Herrschaft der öffentlichen Sitte eine so starke Macht bildet. Von dieser wissen wir, seitdem das neue System der Freizügigkeit, der Unbeständigkeit, der Unsicherheit ans Ruder gekommen ist, kaum noch, was sie ist. Sie ist aber eine der größten Wohlthaten und der nothwendigsten Ausstattungen, die der Gesellschaft zu theil werden können. Es kann zwar schlimm werden unter der besten Ordnung der Dinge. Aber es muß schlimm werden, wenn die Ordnung der öffentlichen Verhältnisse sich aufgelöst hat. Damit haben wir den Unterschied von alter und neuer Zeit ausgesprochen. Wir haben keine

öffentliche Sitte mehr, keinen gesellschaftlichen Charakter. Das ist einer der größten sittlichen Schäden der Zeit. Die Zeit selber, die Gesellschaft ist schlimmer, ist sittenloser, charakterloser als die Einzelnen [1]. Die Gesammtheit drückt mit ihren Sitten auf die Sittlichkeit ihrer Mitglieder, und die Mehrzahl wird dadurch verdorben. Die meisten wären froh, könnten sie frei und ohne Schwierigkeit nach ihrem Gewissen leben. Aber sie erliegen der Macht der verdorbenen öffentlichen Sitte. Denn dieser gegenüber ohne Trübung des Charakters Stand zu halten, das ist nur wenigen Gottbegnadigten gegeben. Um das waren unsere Ahnen besser daran. Es hat auch nicht lauter Heilige gegeben in jenen oft allzu sehr gepriesenen Zeiten. Aber die Zeiten als solche waren doch besser als die unsrigen, und zwar um vieles. Was die Zeiten besser machte, das war die strenge Herrschaft socialer Sitten [2]. Für sich waren viele Einzelne damals schlimmer als ihre heutigen Nachkommen, denen der Muth und die Kraft fehlt, ihren bösen Gelüsten so zu fröhnen wie jene. Aber wenn einer damals an die Oeffentlichkeit trat, so band ihn der Bann von Sitte und Herkommen. Versuchte er sich darüber hinwegzusetzen, so mußte er gewärtig sein, aus seiner Zunft oder aus seinem Stande gestoßen zu werden, und dann stand er wie echt- und rechtlos, verfehmt und gefeit und des Rechtes darbend außerhalb der Gesellschaft. Das machte der öffentliche Charakter der Gesellschaft. Ihn mußte jeder ehren, der ihrer Ehren und Vortheile nicht verlustig gehen wollte. Natürlich mußte das auch auf den persönlichen Charakter bessernd zurückwirken. Heute ist das gerade umgekehrt. Leute, die persönlich und für sich im engern Kreise gar nicht so böse und religionsfeindlich sind, tragen, sobald sie in die Oeffentlichkeit treten, eine Grundsatzlosigkeit

---

[1] Oben 9, 3; unten 25, 4.

[2] Cf. Le Play, La réforme sociale (5) III, 6 ss.

und Charakterschwäche zur Schau, der sie oft selber gram sind. Begreiflich, da wir alle ohne jeglichen Schutz durch feste Einrichtungen, durch Herkommen und öffentliche Achtung den verführerischen Einflüssen der Welt preisgegeben sind. Weiß sich aber der Mensch einmal preisgegeben, so gibt er sich gewöhnlich lieber selber preis. Daß diese Lage ein großes Uebel ist, das wird niemand bezweifeln. Nicht der letzte Grund aber ist in der Zerstörung der alten Gesellschaftsordnung bis in ihr Fundament hinein zu suchen. Indem man alles frei und flüssig machte, Arbeit, Bevölkerung, ja zuletzt sogar noch Grund und Boden, hat man auch alles Herkommen und alle Zucht und Sitte in Fluß gebracht. Wie man über den Zusammenhang dieser Dinge Zweifel hegen kann, ist schwer zu begreifen, es müßte nur sein, daß man ein heimliches Interesse daran habe, es nicht einsehen oder doch gestehen zu wollen. Das Leben mit seinen Sitten ruht nun einmal auf der äußerlichen Stellung des Menschen. Je nachdem diese gesichert, geachtet, geehrt dasteht, ist derselbe Mensch ein ganz anderer. Darum sagten die Alten: Standessitte, Standesehre. Der Stand aber ruht auf der Beständigkeit, die Beständigkeit auf der Seßhaftigkeit, die Seßhaftigkeit auf der Gebundenheit an den Boden. Seßhaftigkeit und Charakter, sicherer Besitz und conservativer Geist, Gebundenheit an Heimat und Boden und Beharren im Herkommen ist ein und dasselbe. Drum nochmals: Standessitte, Standesehre. Aber damit wir alles gesagt haben, setzen wir hinzu: Standessitte, Mannessitte, Standessitte, Landessitte. Ja mehr noch! Wem Gott das Herz öffnet, der wird uns fassen, wenn wir sagen: Mannessitte, Standessitte, Landesehre.

10. Wir haben uns hier bei der Erörterung der Bedeutung von Grundbesitz und Arbeit an der Erde so lange aufgehalten, daß es schließlich scheinen möchte, als ob wir den übrigen gesellschaftlichen Thätigkeiten doch etwas gar zu wenig

Werth beilegten. Dem iſt aber nicht ſo. Dadurch, daß wir der leider ſo mißkannten und gering geachteten Grundlage der Geſellſchaft eben um der dringenden Noth willen beſondere Aufmerkſamkeit zuwenden, entziehen wir anderen Ständen nichts von dem, was ihnen gebührt. Man kann einen zu Boden Geworfenen aufrichten, ohne daß man deshalb die Stehenden niederzuwerfen braucht. Einem Bedrückten ſein Recht verſchaffen heißt nicht anderen unrecht thun. Sie aber würden unrecht thun, wenn ſie jenem nicht recht thun ließen, oder wenn ſie das Recht, das ihm widerfährt, als Unrecht gegen ſich ſelber betrachteten. Wenn alſo ſogar der Vater des Induſtrieſyſtems gegen unſere Lehre nichts weiter einzuwenden hat, als daß ſie alle Klaſſen der Arbeit mit Ausnahme des Ackerbaues als durchaus unfruchtbar betrachte[1], ſo iſt das ein ſehr erfreuliches Zeichen dafür, daß ſich gegen ſie überhaupt nichts Ernſtliches einwenden läßt. Das hat gewiß keiner jemals behauptet, der für die Ehre und die Sicherſtellung des Grundbeſitzes, und zwar nicht bloß des Ackerbaues, ſondern des Beſitzes an der Erde überhaupt, eingeſtanden iſt. Was wir wollen, iſt dies, daß man einſehen lerne, wie die Arbeit, die auf Nutzbarmachung der Erde und ihrer Schätze abzielt, ſeien dieſe nun Thiere, Gewächſe, Geſteine, ſeien ſie auf oder in der Erde, in der Luft oder im Waſſer, wie dieſe Arbeit, ſagen wir, nicht bloß für die Anfänge der Geſellſchaft, ſondern auch bei dem höchſt entwickelten Verkehrsleben ſtets der Ausgangspunkt für die Werthbildung und für den Umſatz aller Werthe bleibt. Auf ſie beziehen ſich alle übrigen Arbeiten, wie ſie alle auf ihr ruhen.

Die erſte und unerläßliche Arbeit iſt aber ſtets, der Natur ihre Gaben abzuringen, die ſie uns nie umſonſt, ſondern nur um den Schweiß unſeres Angeſichtes gibt. Die zweite iſt die

---

[1] Ad. Smith, Wealth of nations 4, 9 (Rogers 1869. II, 259).

Verarbeitung und Umgestaltung der gewonnenen Stoffe, also das, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauche zumeist unter Arbeit oder Industrie im engern Sinne versteht. Endlich an dritter Stelle folgt der Handel[1], durch den wir unsere außerordentlichen Bedürfnisse decken, unsern Ueberfluß zu unserem Gewinne und zu fremder Unterstützung verwenden und über das eigentliche Bedürfniß hinaus für unsere Bequemlichkeit Sorge tragen. Alle übrigen mehr oder minder geistigen Arbeiten kommen in wirthschaftlicher Beziehung als Hilfsarbeiten in Betracht, wie wir früher schon in Erwägung gezogen haben. Daß also mit dieser Eintheilung keiner Arbeit etwas an Ehre und Würde genommen ist, ist unnöthig zu versichern. Darüber haben wir uns schon längst ausgesprochen. Wir sagen es zum Ueberflusse nochmals, daß es keine Ehrenordnung unter den Arbeitern und Ständen gibt. Das hindert aber nicht, daß wir die eine Arbeit vor die andere stellen. Wir beurtheilen sie hier nicht nach ihrer Ehre, sondern nach ihrer Nothwendigkeit, nach der geschichtlichen Entwickelung und nach dem Bedürfnisse der Gesellschaft.

11. Ueberblicken wir alles, was wir bisher über die natürliche und geschichtliche Entstehung und Entwickelung der Gesellschaft gesagt haben, so ist es ein leichtes, die Punkte zusammenzufassen, in die wir unsere Forderungen für die Wiederherstellung der Gesellschaft gliedern müssen. Indem wir als

---

[1] So heißt es im deutschen Recht: Erst Bürgerrecht, dann Kaufmannsrecht. Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 502 (9, 110). Sicher sind viele Aeußerungen kirchlicher Schriftsteller in demselben Sinne zu nehmen, obwohl manchmal auch Bedenken wegen der sittlichen Gefahren des Handels und Geldwesens auf sie Einfluß hatten. Cf. August., In ps. 70, 1, 17. Basil., Reg. fus. 38. Thomas, Reg. princ. 2, 3. Antonin. 2. t. 1. c. 16; 3. t. 8. Humbert., Erudit. praedic. 2, 2, 91. 92. Peraldus, Summa virtut. et vit. Venet. 1571. II, 150 sqq.

eine der dringlichsten Aufgaben für unsere Zeit die Pflicht bezeichnen, die Gesellschaft wieder herzustellen, haben wir eine vierfache Forderung ausgesprochen. Zwei von diesen Punkten beziehen sich auf den Besitz, zwei auf die Arbeit.

Fürs erste ist die ursprüngliche Form alles Besitzes das Eigenthum an Grund und Boden im weitesten Sinne des Wortes. Alles bewegliche Eigenthum ist nur eine Frucht davon und ruht, solange es solides, wahres und rechtmäßiges Eigen ist, auf jenem. Es muß aber das unbewegliche Eigenthum durchaus anders behandelt werden als das bewegliche. Man kann den Baum nicht behandeln wie seine Frucht, noch den Acker wie das Getreide, das auf ihm gewachsen ist. Die wesentliche Eigenschaft des unbeweglichen Besitzes ist die Stabilität, die Gebundenheit. Der bewegliche Besitz ist ja eben deshalb gegeben, um die Nachtheile und Hindernisse auszugleichen, die sich hieran knüpfen, aber nicht um das unbewegliche Gut selber mit sich zu ziehen. Deshalb muß die Gesetzgebung vor allem wieder eine naturgemäße und sichere Grundlage für den Ausgangspunkt alles Erwerbes, für das Grundeigenthum, schaffen. Sie kann und muß das aber in doppelter Weise.

Sie muß die Lasten, die jetzt so einseitig auf Grund und Boden gelegt sind, daß er fast nicht mehr aufkommen kann, von ihm abnehmen. Grundentlastung bleibt fortan der erste Schlachtruf, das Erkennungszeichen aller derer, denen es um Restauration der Gesellschaft zu thun ist.

Andererseits muß die Gesetzgebung durch Einschränkung der Theilbarkeit und Veräußerlichkeit des Grundes dafür Sorge tragen, daß der Boden nicht der Willkür derer verfalle, die nie seine unumschränkten Herren, sondern nur seine Verwalter und Nutznießer sind. Die Erde ist dem Menschen nicht gegeben, daß er sie zerstückele und mit ihr thue, was ihm gefällt, sondern daß er sie bebaue und fruchtbar mache zum Nutzen

der Gesammtheit. Darum muß neben dem Rufe nach Grundentlastung stets auch das weitere Schlagwort Grundfixirung so lange wiederholt werden, bis es in Erfüllung gegangen ist. Wir reden deshalb nicht einer Gesellschaftsform das Wort, wie sie unter den Karolingern bestand. Eine gewisse Mobilisirung des Grundbesitzes, in manchen Gegenden weniger, in anderen mehr, am meisten dort, wo Weinbau und ein der Gartenwirthschaft ähnlicher Betrieb des Landbaues die Zerstückelung des Bodens vortheilhafter machen, hat auch in den besseren Zeiten des Mittelalters zu Recht bestanden. Wir brauchen also nicht an völlige Unbeweglichkeit des Besitzes zu denken. Aber eine strengere Einschränkung des Verfügungsrechtes über Grund und Boden ist unerläßlich, soll es sich sittlich, wirthschaftlich und politisch zum Bessern werden.

12. Fürs zweite müssen die Verhältnisse so geordnet werden, daß die Einzelnen auch wieder festen Boden unter die Füße erhalten. Wir haben uns überzeugt, wie viel für die Freiheit der Arbeit und für die Erhaltung der Gesellschaft als wirklicher Gesellschaft davon abhängt, daß denen, welche die Arbeit thun, womöglich ein sicherer Antheil an Grund und Boden oder an irgend einer anderen Form von Eigenthum geboten werde, die ihnen den Grundbesitz ersetzen kann und sie den Arbeitgebern und Kapitalisten gegenüber wenigstens einigermaßen selbständig macht [1]. Die Dinge müssen wieder so stehen, daß der Arbeiter selber mit dem Boden, der Grundlage der Gesellschaft, verwachsen ist, und daß er so viel persönliches und sicheres Eigen hat, um eigenes Interesse an der Aufrechthaltung der Ordnung zu haben. Sonst ist weder für Gesellschaft noch für politische Einrichtungen Sicherheit zu erwarten. Es muß also all unser Bestreben dahin gerichtet sein, daß den Arbeitern, und nicht bloß den landwirthschaftlichen Arbeitern,

---

[1] Cf. Thomas, Reg. princ. 2, 3; 4, 12.

sondern noch mehr den eigentlichen Arbeitern im engern und gewöhnlichen Sinne des Wortes, ein eigener, womöglich unbeweglicher Besitz, eine wirkliche Heimstätte verschafft werde. Wer nur immer im Stande ist, auf die öffentliche Meinung zu wirken, muß dahin arbeiten, daß endlich die Gesetzgebungen den Zug auf Großbesitz fahren lassen und dafür den Kleinbesitz fördern, soweit es möglich ist.

Wir haben uns schon zur Genüge darüber ausgesprochen, daß wir nicht überall französische Bodenzerstückelung wünschen, und daß wir einen maßvollen Großgrundbesitz als wesentliche Bedingung für das Gedeihen der Gesellschaft betrachten. Wir wünschten insbesondere, daß aller Wald in den Händen reicher Familien und größerer Communitäten oder der Gemeinden oder auch des Staates wäre. Aber bei mäßiger Güteranhäufung bleibt noch Erde genug übrig für den Stück- und Kleinbesitz. Und dieser ist heute noch viel wichtiger als in früheren Zeiten. Damals war für einen großen Theil der Bevölkerung ein eigener Besitz nicht nothwendig, weil das Verhältniß der Hörigkeit ihnen den Nutzertrag oder ein Nutznießungsrecht am herrlichen Gute gesetzlich sicherstellte. Nun aber diese Hilfe weggefallen ist, muß ihnen der Entgang durch Schaffung von Eigenbesitz ersetzt werden.

Gesicherter Kleinbesitz, Eigenbesitz, womöglich Grundbesitz in Verbindung mit der Arbeit, Schaffung von Heimstätten, wie man jetzt sagt, natürlich mit allmählicher Ablösung der Grundbelastung, muß deshalb unser Feldgeschrei im Kampfe um die Restauration der Gesellschaft sein. Uns dünkt es völlig unbegreiflich, wie man die unermeßliche Bedeutsamkeit dieses Zieles nicht mit Händen greifen kann. Es scheint uns fast unmöglich, alle moralischen, gesellschaftlichen und politischen Vortheile davon in kurzen Worten zusammenzufassen. Wie beneidenswerth standen doch gegen unsere Lohnarbeiter, die nur vom Tage für den Tag leben, die Kleinbürger in den deutschen

Mittelstädten[1], die Halbbauern, die Hörigen und Leibeigenen des Mittelalters[2], Leute wie die Salzarbeiter in dem bischöflichen Bergwerke Dürrenberg bei Salzburg[3], oder die Unterthanen des Klosters Gengenbach im Schwarzwald[4], die süddeutschen Gütler bis in die neueste Zeit herein! Sie hatten ihr kleines Privateigenthum und überdies Miteigenthum oder doch Mitbenützungsrecht am Gemeindelande oder am Besitzthum ihrer Herrschaft. War dieses auch nicht überall so weitgehend wie nach dem Rechte des hessischen Gemeindenutzens[5], das wirklich für Reiche und Arme durchaus gleich war[6], so galt doch fast überall der Satz: Wasser und Weide haben wir von dem himmlischen Vater zu Lehen[7]. Und so findet sich denn auch überall, daß diese kleinen Leute Wasser und Weide zu ihrem Vortheile so gut benützten wie die Herren. Insbesondere hatten sie allenthalben das Recht, Holz zum Brennen, Bauen und zu Zäunen, Wagen, Pflügen zu holen[8]. So standen sie trotz vieler Lasten und harter Arbeit doch auf festem Boden und fühlten sich sicher und behäbig. Welche Folgen aber daraus für ihr ganzes sittliches Leben und gesellschaftliches Gebahren hervorgingen, das kann man nur ermessen, wenn man die modernen Arbeiterverhältnisse mit jenen in Vergleich stellt. Es wird noch manche Lebende geben, die aus eigener Anschauung die letzten Ueberreste des süddeutschen Halbbürgerthums und Halbbauernwesens kennen gelernt haben. Wir reden hier nur

---

[1] Janssen, Geschichte des deutschen Volkes (4) I, 292 ff.

[2] Apologie IV. Band (1. Aufl.) 638 ff.

[3] Christlich-sociale Blätter 1881, 638 f.

[4] Hansjakob, Schneeballen. Neue Folge 4.

[5] Duncker, Das Gesammteigenthum 179 ff.

[6] Thudichum, Rechtsgeschichte der Wetterau I, 212 f.

[7] Duncker a. a. O. 165. Graf u. Dietherr, Rechtsspr. 68 (3, 39).

[8] Maurer, Gesch. der Frohnhöfe III, 29 ff. Thudichum a. a. O. I, 66 ff. 218 ff. Graf und Dietherr 67 (3, 23 ff.). Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte 206. 412.

von ihm, weil wir uns auf dieses aus persönlicher Erfahrung berufen können. Andere werden anderswo die gleichen Wahrnehmungen gemacht haben [1]. Diese Leute waren, das können wir vor Gott bezeugen, in dessen Dienst wir jahrelang in ihr Hauswesen und Herz gesehen haben, die genügsamsten Menschen, die fleißigsten Arbeiter, die mäßigsten Haushalter, die besten Eheleute, die glücklichsten Erzieher, die opferwilligsten Nachbarn, die treuesten Unterthanen, die frömmsten Christen. Ihre Häuschen waren die Pflanzschule des besten Nachwuchses für die Kirche und oft auch für den Beamtenstand. Bei ihnen Umsturz und Aufruhr zu predigen konnte sich jeder Apostel der Revolution ersparen. Man mochte auf einem Spaziergange einen Augenblick vor ihrer Thüre Halt machen oder ihnen in der Noth eine kleine Unterstützung bringen — und mit wie wenig waren sie zufrieden! — oder sie in der Krankheit besuchen und sie zur letzten Reise, meist war es auch ihre erste, vorbereiten, stets ging man erbaut von ihnen. Sie waren ein wahres Labsal für das Herz des Menschenfreundes. Ach wie haben unsere neueren Gesetzgebungen an diesem Kerne der Bevölkerung gefrevelt! Solange wir leben, werden wir nicht müde werden, unsere Klage über sie zu erheben wie Jeremias. Und wenn sie nicht Gehör findet, so werden wir sie am letzten Tage im Angesichte der ganzen Gesellschaft vor Gottes Richterstuhl nochmals anbringen. Sie sind dessen werth. Noch ringen sie vielfach mit bewunderungswürdiger Treue um die Aufrechthaltung ihrer alten Standessitte und Standesehre. Aber ohne Schutz fällt einer nach dem andern unter dem Drucke der Verhältnisse, ja was das ärgste ist, unter dem Drucke der Gesetze, in den offenen Abgrund und rekrutirt das Proletariat und die Gefängnisse. Vielleicht könnte ihnen noch geholfen werden. Nun haben wir doch Fürsten und Staatsmänner und Gesetz-

---

[1] Schon Humbertus a Roman., Erudit. praedic. 2, 1, 78.

geber, daß uns die Wahl wehe thut. Hat denn nicht einer aus ihnen für sie ein Auge und ein Herz? Ehemals rief der Reichsherold auf den Reichsversammlungen: Ist kein Dalberg hier? Ach Gott, daß ich nicht dieser Herold bin! Sonst würde ich diese Leute mit mir nehmen und unangemeldet eintreten, wo Fürsten und Politiker rathen, und würde nicht aufhören zu rufen: Ist kein Menschenfreund da?

13. Erst wenn diese Forderung erfüllt ist, hat eine dritte Aussicht auf Verwirklichung, die, daß wieder allgemein ein gesellschaftliches Verhältniß eintrete. Wir haben keine Gesellschaft mehr. Daran ist zum Theil das Uebergewicht des Staates schuld. Aber doch nur zum Theil. Eine große Schuld trägt die Gesellschaft selber. Sie hat sich selber aufgelöst, und zwar aus dreifacher Ursache. Nur Einzelne treten noch zu einander in das Verhältniß einer Particulargesellschaft, aber mehr aus Eigennutz, nicht um des allgemeinen Besten willen, und auch das nur auf so lange, als es ihnen beliebt. Gegen den Gedanken einer allgemeinen Vergesellschaftung aller durch das gleiche Interesse Berührten für immer wehren sich fast alle. So sehr hat die Verkennung der Gesellschaft die allgemeine öffentliche Meinung eingenommen. Wenn es sich aber gar darum handelt, daß die an Macht und Besitz Ueberlegenen ihr Verhältniß zu den Kleineren und Schwächeren im Ernste als das der pflichtmäßigen Gesellschaft anerkennen sollen, dann haben wir vollends keine Hoffnung auf Erfolg mehr.

Es müssen also drei Dinge wieder Geltung finden, soll wieder die Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes hergestellt werden. Es müssen alle als Glieder der Gesellschaft gelten; es steht keinem frei, nach seinem Belieben einzutreten oder nicht, eine Zeit darin zu bleiben und dann wieder auszutreten, sondern für alle besteht auf immer die Pflicht, sich als lebendige Glieder der Gesellschaft zu zeigen. Es ist zwar niemand verwehrt, den eigenen Nutzen zu suchen, und der Ab=

schluß freier engerer Einigungen ist ein Recht, das mit der Freiheit des Menschen unzertrennlich zusammenhängt. Aber unberechtigt ist jeder Nutzen, der bloß der eigene Nutzen ist, und jede freiwillige Einigung, die den Nutzen der großen Gesellschaft ausschließt. Es können nun aber nicht alle zusammen eine einzige unbegrenzte und darum formlose Gesellschaft bilden, sondern nur dann hat die Gesellschaft im großen Leben und Kraft und Bewegung, wenn sie aus einem geordneten Organismus zusammenhängender, aber selbständiger und kraftvoller Glieder besteht.

Das ist die Ständeverfassung. Alle, die gleiches Interesse und gleiche gesellschaftliche Aufgabe haben, gehören nicht nach freier Willkür, sondern nach der Natur der Sache aus gesellschaftlicher Verpflichtung zusammen zu einem Stande. Innerhalb des Standes ist nicht jeder in jedem Stücke jedem völlig gleich, sondern nach dem Wesen des Organismus sind alle nur darin einander gleich, daß jeder sein gewisses Recht hat, das niemand brechen kann. Nach außen aber wahrt der Stand wie jede Genossenschaft seine volle Selbständigkeit und schützt auch die Selbständigkeit seiner Mitglieder gegen Uebergriffe fremder Stände. Die Forderung, daß alle, auch die Mächtigeren, alle, selbst die Schwächeren, auf gesellschaftlichem Fuße behandeln, läßt sich auf keinem andern Wege durchführen als auf dem einer geschlossenen Ständeordnung. Diese hat aber nicht bloß ihre rechtliche und volkswirthschaftliche, sondern auch ihre große moralische Bedeutung. Mit Recht klagt man jetzt über die Auflösung aller Zucht, über die Verschwendung, Hoffart und Verwischung aller Unterschiede. Aber offen gesagt, wie soll denn das auch anders sein? Man hat alle Stände aufgelöst. Nun ist alles durcheinander gewürfelt und ineinander geweht wie beim Abbruche eines Gebäudes, durch das der Wirbelwind ungehindert saust. Wer will da noch Sitten und Charakter und Unterschiede suchen? Und man ärgert sich, daß der Schneider-

geselle dem Minister nachahmt und die Küchenmagd es der Gräfin zuvorthut! Ja, warum denn nicht? Wenn sie es zahlen, wer kann denn jetzt etwas dagegen sagen? Den Unterschied des Standes, den einzigen Grund, der ehemals einen Unterschied der äußeren Sitten rechtfertigte, haben ja eben die hinweggeräumt, die sich nun seltsam genug darüber ereifern. Wen sollen wir also dafür verantwortlich machen? Das einfältige Mädchen und den halbbärtigen Knaben, die in der allgemeinen Flut schwimmen und sich emporzuringen suchen, so gut sie's eben verstehen und vermögen, oder die verwegenen Altmeister, die mit Bedacht und künstlichen Mitteln die Dämme zerrissen und alles unter Wasser gesetzt haben? Diese wieder herzustellen, ist jetzt die dringendste Pflicht. Deshalb lautet hier unser Wahlspruch: Ständeordnung als allgemeine Pflicht und gesellschaftliches Verhältniß aller, auch der ungleichen Stände, aber gesellschaftliches Verhältniß im wahren und buchstäblichen Sinne des Wortes.

14. Endlich viertens gehört zur Wiederherstellung der Gesellschaft die Beschränkung all unserer unreifen und schädlichen Freiheiten und die Aufrichtung wahrhaft schützender Schranken. Ueber das Verderben dieser allgemeinen Freiheit zu allem verlieren wir hier kein Wort mehr. Wir haben davon genugsam gesprochen. Was nützen Stände und das Zusammenwirken von tausend braven Meistern, wenn ihnen fünf Sudelköche den ganzen Brei verderben können? Da kann jeder jede Arbeit beginnen, ohne die erste Vorbedingung dazu in oder auf der Hand zu haben. Die Kosten zahlt die Gesellschaft oder vielmehr der ehrliche Arbeiter. Zwar ist es bei uns noch nicht so weit gekommen wie im Lande der Freiheiten, in den Vereinigten Staaten, wo einer heute als Schornsteinfeger und morgen als Müllerbursche, in acht Tagen als Fleischerknecht und in einem Monate als Galanterie-Arbeiter sein Glück versucht, um es endlich als Director eines Spiritistenconventikels oder

als Magnetiseur zu finden. Doch haben auch wir es glücklich schon so weit gebracht, daß bald das alte Spottwort zur Wahrheit werden wird: Dreizehn Handwerke, vierzehn Bettelleute[1]. Das ist nicht mehr Freiheit, sondern Entwürdigung, ja Entwerthung der Arbeit. Da muß dem Geduldigsten der Geduldfaden reißen und dem Fleißigsten das Arbeiten vergehen und dem Ehrlichsten die Ehrlichkeit verleidet werden. Wofür hat er denn gelernt, wenn ihm jeder Pfuscher ins Handwerk pfuschen darf! Wozu soll er denn so viele Mühe und Treue und Fleiß auf seine Arbeit verwenden, wenn der Nächstbeste Schleuderarbeit um Schleuderpreise feilbietet und ihn so aus dem Felde schlägt!

Man sagt, gediegene Arbeit werde bei Freiheit stets ihren Markt erobern. Aber das ist nicht wahr. Ja, wenn die Arbeit, um ihren Mann zu nähren, nicht der Mithilfe des Besitzes bedürfte! So aber sind erfahrungsgemäß überall, wo nicht die Arbeiter durch Einigung als geschlossene Macht auftreten, die Zahler, die Arbeitgeber und Käufer noch weit mehr die eigentlichen Arbeitverderber als die leichtsinnigen Bönhasen und die gewissenlosen Raubarbeiter. Wie die Welt nun einmal ist, zahlt sich Gediegenheit stets am wenigsten aus, wenn sie nicht durch starke Mauern geschützt ist. Jeder lobt sie, keiner lohnt sie. Und bietet einer drüben über dem Meere seine Lotterwaare um einen Pfennig billiger, so holt man sie von dort und erstickt den redlichen Nachbar im eigenen Bette. Lieber zehnmal wohlfeil als einmal solid. Lieber betrogen von einem fremden Hausirer als gut bedient von einem bekannten Meister. Wer hat heute noch Sinn für das alte Wort, daß geschenkt erhalten theurer ist als kaufen? Wer glaubt noch dem Grundsatze, den die Erfahrung von Jahrhunderten bestätigt: Keine Suppe

---

[1] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 503 (9, 136). Vgl. Düringsfeld, Sprichwörter der german. u. roman. Sprachen I, 355, Nr. 684.

theurer, als die man umsonst ißt?[1] Die Zeiten sind längst vorüber, wo der Deutsche dachte: Das Beste kauft man am wohlfeilsten[2], das beste Gut ist der beste Kauf[3]. Jetzt unterscheidet sich die französische und die deutsche Concurrenz gerade dadurch, daß der Franzose um denselben Preis bessere Waare zu bieten und zu kaufen sucht, während der Deutsche seinen Gegner zu überflügeln sucht, indem er dieselbe Waare, natürlich in schlechterer Qualität, wohlfeiler zu fertigen und an sich zu bringen sucht, als jener es aushalten kann[4]. Man baut und arbeitet und kauft denn auch nur noch für den augenblicklichen Bedarf. Die einzigen zwei Rücksichten, die man nimmt, sind, so wenig als möglich auszugeben und so schnell als möglich fertig zu sein. Wie lange die Sache herhalten wird, das kommt nicht mehr in Betracht. Es ist gerade, als glaubten wir an keine Zukunft mehr. Daran muß aber Geschäft und Waare zu Grunde gehen. Denn wie der Käufer, sagten die Alten sehr richtig, so die Waare[5]. Wie Geld, so Waare[6]. Soll also Arbeitsamkeit und solide Waare und Arbeit wieder aufblühen, so muß Arbeit und Arbeiter so gestellt werden, daß sie sicher sind. Wenn die Arbeit nicht so gestellt ist, daß ein Ehrenmann an ihr Freude haben kann, dann liefert sie nie etwas Tüchtiges. Aber Freude an der Arbeit ist unmöglich, wo die Arbeit nicht Frieden genießt.

Darum muß das Losungswort für die Zukunft werden: Organisation der Arbeit durch unübersteigliche Schranken, Schutz der Arbeit durch Zünfte oder Innungen, denen jeder beitreten

---

[1] Sailer, Weisheit auf der Gasse (S. W. 1819. XX, I, 125). Körte, Sprichw. der Deutschen (2) 7273. 810. 2400.

[2] Körte (2) 697. [3] Graf und Dietherr 252 (6, 157).

[4] Oesterreich. Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft 1882, 241 f. Vogelsang, Die Concurrenzfähigkeit in der Industrie 6.

[5] Körte (2) 4159.

[6] Graf u. Dietherr 252 (6, 154). Düringsfeld I, 295, Nr. 571.

muß, außer denen keiner für die Gesellschaft arbeiten darf. Also Schutz der Zünfte, Trutz gegen alle Unzünftigen! Die Zünfte und Innungen müssen so fest und so geschlossen sein wie eine Burg im Kriege: niemand, der hinein gehört, darf heraus, niemand, der nicht zu ihr gehört, hat etwas drinnen zu sagen und zu thun. Oder wie die Alten sagten: Aemter und Zünfte müssen so rein sein, als wären sie von Tauben gelesen [1]. Dann gibt sich die Lust am Arbeiten von selber. Dann hat Arbeiter und Publikum wieder Sicherheit und Nutzen. Dann wollen wir bald sehen, ob nicht auch heute noch die Arbeit eine Macht ist und mit Erfolg den Kampf mit der jetzigen Weltmacht, der Speculation, aufnehmen kann!

15. Und wer ist nun berufen, an der Lösung mitzuarbeiten? Wir haben es oft genug gesagt: alle und jeder.

Mitarbeiten muß jeder Einzelne für sich an seinem Platze, in seinem Berufe, unter seiner Umgebung. Sage keiner: Aber ich stehe allein. Das ist keine Entschuldigung, wo es die Pflicht gilt. Sage keiner: Auf mich kommt es nicht an. Es kommt auf jeden an, wo es auf alle ankommt.

Mitarbeiten muß die Familie. Auf die Wiederherstellung des innerlichen, des sittsamen, des genügsamen, des opferfähigen Lebens in der Familie setzen wir einen großen Theil der Hoffnungen, denen wir uns in Bezug auf die Möglichkeit einer Erneuerung der Gesellschaft hingeben.

Mitarbeiten muß die Erziehung. Wer will gefügige Dienstboten, wer Arbeiter erwarten, mit denen Herren und Stände und Staaten noch bestehen können, wer erträgliche Herren und Arbeitgeber, wer Menschen, die etwas ertragen, etwas überwinden, sich etwas versagen können, wenn sie nicht von Jugend auf dazu vorbereitet und mit Ernst dazu erzogen sind?

---

[1] Wilda, Gilden im Mittelalter 331. Graf und Dietherr 503 (9, 142).

Mitarbeiten muß die Schule. In ihr ruht ein Hauptgrund der Aufgeblasenheit, der Dünkelhaftigkeit, der Streberei, der Unzufriedenheit mit den engen Verhältnissen und den gewöhnlichen beschwerlichen Arbeiten, die das Leben weitaus der Mehrzahl ausfüllen. Sie muß den Kopf entlasten, damit ein neues Geschlecht wieder selber denken lerne. Sie muß das Herz bilden, den Willen kräftigen, den Charakter stählen. Sie muß lehren Maß halten, Gehorsam üben, das Gewissen über alles stellen, die Religion achten, üben, heilighalten. Sonst ist sie eine Schule für den allgemeinen Einbruch der Gesellschaft, aber nicht fürs Leben.

Mitarbeiten muß, was sich noch immer an Bruchstücken aus der alten Gesellschaft erhalten hat. Vom Bürgerstande ist allerdings kaum noch so viel übrig, daß dieser Rest mehr thun könnte als dem Bedürfnisse für seine Wiederherstellung Ausdruck geben. Vom Bauernstande stehen noch Trümmer, freilich jämmerlich zugerichtet. Wenn wir oben sagten, es sei gleich, wo die Hilfe beginne, so müssen wir doch diesen Stand, den Kern der Gesellschaft, ausnehmen. Er bedarf vor allem der Aufrichtung, sowohl aus socialen wie aus politischen Gründen. Und gerade weil er, dank der ihm eigenen Zähigkeit, noch nicht völlig vernichtet ist, muß man ihm um so eher unter die Arme greifen. Denn das ist die erste Regel der Klugheit, bei einer Restauration nicht das zuvor anzufassen, was ohnehin völlig zerstört ist, und darüber auch das noch zur Hälfte Stehende verfallen zu lassen, sondern vorerst das zu bessern, was noch einer Besserung fähig ist. Es ist nicht zuviel gesagt: Wenn alle anderen Stände außer dem Bauernstande vernichtet sind, so werden sie mit der Zeit wieder aus diesem hervorgehen. Aber man kann keinen gesunden Bauernstand mehr schaffen, wenn er einmal ausgerottet ist[1]. Zu dieser

[1] Jörg, Histor.-polit. Blätter 91, 75.

Erneuerung aber genügen schon beim Bürgerstande, noch mehr aber beim Bauernstande, bloß freie Vereinigungen nicht. Zweifelsohne sind sie höchst nützliche Mittel der Kräftigung, aber eben doch nur Mittel zum Zwecke. Der Zweck aber ist nicht Bildung von Bauern- und Arbeitervereinen, sondern die Neubelebung der Stände, der Gesellschaft selber. Das ist insbesondere beim Bauernstande unläugbar. Nur der Bauer als Standesmitglied, als bodenständiger, schon durch die Geburt auf seinen Beruf angewiesener Landwirth bietet Bürgschaft für gedeihlichen Fortschritt der Landwirthschaft und der conservativen politischen Gesinnung [1]. Aber auch er kann sich allein nicht selber helfen, am allerwenigsten, wenn er so mit Lasten überbürdet ist, wie das leider der Fall ist. Er bedarf vor allem eines Schutzes gegen eine Gesetzgebung, die ihn als mobile Waare behandelt, und der Entlastung von einer Bürde, der er nicht gewachsen ist [2]. Sonst ist bei ihm nicht so viel Zwangsorganisation nöthig. Bei keinem Stande ist die Standesverfassung so leicht herzustellen und zu erhalten wie bei ihm, da hier regelmäßig Geburt, Neigung, Beschäftigung und Beharrlichkeit zusammenfallen [3]. Eher liegt es noch immer beim Adel, sich selber und damit der Gesellschaft aus eigener Kraft zu helfen. Und wahrlich, daß er sich mit ganzer Kraft aufmache und in geschlossener Reihe in den Kampf eintrete, davon hängt zu einem großen Theile der Erfolg ab. Die aus diesem Stande sich vom Kampfplatze ferne halten, und noch mehr jene Mitglieder des Adels, die sich dem Liberalismus verschreiben, verdienen nicht bloß kein Mitleid, wenn sie in den Abgrund hinabrollen, der seinen gähnenden Schlund weit nach ihnen geöffnet hat, sondern sie haben sich auch buchstäblich des

---

[1] Vogelsang, Nothwendigkeit einer neuen Grundentlastung 12.

[2] Histor.-polit. Blätter 91, 74 f.

[3] Beseler, Erbverträge II, II, 194.

schmachvollsten Verbrechens, dessen ihr Stand fähig ist, der Fahnenflucht, der Felonie gegen die Gesellschaft, des Ueberganges zum Feinde schuldig gemacht.

Mitarbeiten müssen die Reichen, die Kapitalisten. An ihnen liegt ein großer Theil der allgemeinen Schuld. Ohne daß sie vor allem zur strengsten Gerechtigkeit, zur menschlichen Billigkeit, zur Uebung christlicher Liebe und freier Barmherzigkeit zurückkehren, ohne daß sie durch Opferwilligkeit genugthun für das, was gefehlt worden ist, darf schwerlich eine Rettung gehofft werden, es sei denn auf eine Rettung durch eine furchtbare Erschütterung, deren erstes Opfer sie sein werden.

Mitarbeiten müssen die arbeitenden Klassen. Sie sind nicht bloß die Opfer der socialen Zustände, sie haben auch ihren großen Theil der Mitschuld. Ohne Religiosität, ohne Geduld, ohne Maß, ohne Opfersinn und Gerechtigkeit können sie wohl einen Umsturz herbeirufen, aber nur einen Umsturz zum Vortheile derer, die mit ihnen als ihren Werkzeugen Mißbrauch treiben. Wollen sie sich in der Gesellschaft einen sichern Platz erwerben, so müssen sie auf dem Boden der Gerechtigkeit bleiben und dürfen nie gegen die Gesellschaft selber ankämpfen.

Mitarbeiten müssen die Gemeinden. So tief ihr Einfluß auch gesunken ist, mehr könnten sie doch leisten, als sie zu stande bringen. Sie wären nicht so bedeutungslos geworden, hätten sie nicht selber alles aus der Hand gegeben. Warum lassen sie sorglos für gar alles den Staat sorgen? Warum ziehen sich gerade die Besseren so ganz vom Gemeindeleben zurück und räumen den bedenklichsten Elementen, die in der Gemeinde keinen Boden, die kein Herz für sie haben, den Platz? Es ließe sich selbst jetzt noch vieles halten in Schule und Familie, wenn nur die Guten alle zusammenhielten und ernstlich aufträten. Ob man nicht insbesondere durch kräftiges Zusammenwirken mit der Kirche dem Trotze der Jugend und der Dienstboten, den verderblichen Wirthshausmißständen,

den öffentlichen Aergernissen, den gefährlichen Schaustellungen, dem Colportageunwesen, den maßlosen Verführungen zur Arbeitsflucht, zur Unsittlichkeit und Verschwendung Einhalt thun könnte? Wir fragen bloß. Es scheint uns aber, man klagt zu viel und thut zu wenig.

Mitarbeiten muß der Staat. Seine Uebermacht, seine Gesetze, sein Uebergreifen hat nicht den letzten Theil dieser Uebelstände mit hervorgerufen. Er hat es zumeist zu verantworten, daß es eine selbständige Gesellschaft nicht mehr gibt. Er muß sie durch seine Gesetzgebung wieder ins Leben rufen. Das ist das Erste und Wichtigste, was wir von ihm verlangen. Wir verlangen das nicht bloß für die Gesellschaft, sondern auch zu seinem eigenen Vortheile. Mit der Vernichtung der Gesellschaft hat er selber den Boden unter seinen Füßen zerstört. Er muß dem erdrückenden System des Militarismus, des absoluten Rechtes, der Aufsaugung entsagen und in all seinen Einrichtungen auf den Vortheil der Gesellschaftsordnung Rücksicht nehmen [1]. Wir verkennen nicht, daß man an diese Fragen nur mit großen Bedenken gehen kann, wie schon Niebuhr bemerkte. Seitdem ist man leider auf der schiefen Ebene so weit abwärts gegangen, daß der erste Versuch zu einer Wiederherstellung der Gesellschaft das Zeichen zum Ausbruche der größten Unordnung werden kann. Nichtsdestoweniger ist es und bleibt es nach dem Ausdrucke des eben angeführten Staatsmannes eine Aufgabe, die sich nicht von der Hand weisen läßt, die einzelnen Glieder der Gesellschaft zur selbständigen moralischen Persönlichkeit zu erheben [2]. Sie wird täglich dringender, und jeder Tag der Verzögerung bringt uns der Lage näher, in der jetzt so viele Länder sind, wo ein Stillstand unmöglich,

---

[1] Mission actuelle des Souver. Par l'un d'eux. (2) 368. 387.

[2] Niebuhrs Gutachten bei Pertz, Leben des Freiherrn vom Stein VI, 326 ff.

und jeder Schritt vorwärts so gut ein Schritt zum Abgrunde ist als ein Schritt rückwärts. Es muß begonnen werden, aber gewissenhaft und ernst, besonnen und langsam. Die, welche die Macht in Händen und die Verantwortung und Gefahr über ihren Häuptern haben, müssen es selber begreifen, daß sie sich, und was ihnen anvertraut ist, nur retten können, wenn sie die Kirche und alle ihre sittlichen und religiösen Einrichtungen unbedingt freigeben und aufrichtig mit allen kirchlichen und conservativen Elementen gemeinsame Sache machen, nicht um sie an sich zu fesseln, sondern um sie zu stützen und von ihnen gestützt zu werden. Die Aufgabe, die der Staat in dieser Beziehung vor sich hat, ist so groß, daß es kaum möglich ist, alle ihre Theile aufzuzählen. Wir nennen bloß einige der dringlichsten Forderungen: Gesetze über Sonn- und Feiertagsheiligung, Arbeitszeit, Schonung der Kinder, Frauenarbeit, sittlichen Schutz der Arbeiterinnen, Gesetze gegen Wucher, Börsenunwesen, Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital, dann Milderung und billigere Vertheilung der Abgaben, Erleichterung der unerträglichen Militärlast, Grundentlastung, Sicherung des Bodens gegen Leichtigkeit der Ueberschuldung, Fürsorge für Hebung des Bauernstandes, des Bürger- und Arbeiterstandes, Unterstützung aller auf Förderung von Religiosität, Sittlichkeit, Familienleben, Erziehung und öffentliche Zucht abzielenden Bestrebungen. Wir stehen auch nicht an, öffentlichen Darlehenscredit für Grundbesitz und Arbeit vom Staate zu verlangen, nicht als Staatsleistung oder Staatszuschuß, sondern als eine theilweise Zurückerstattung dessen, was er entweder direct durch Säcularisation der gemeinnützigen Kirchengüter und Ueberlastung oder indirect durch Auflösung der historischen Bestände und Rechte der Gesellschaft und durch Freigebung des Wuchers ihr entzogen hat.

Mitarbeiten muß endlich, und zwar in erster Reihe, die Kirche. Und sie wird auch gerne und treu mitarbeiten, wenn

man sie anders gewähren läßt. Nimmt man ihre Mitwirkung nicht an, so wird sie ihre Dienste auch ohne Dank der leidenden Menschheit widmen, wie sie das bisher stets ohne Lohn, ohne Hilfe, oft allem Hohne, allen Hindernissen zum Trotze gethan hat. Hätte man ihr nur nicht alle Mittel geraubt, die sie ehedem besaß, und würde man nicht überdies jeden ihrer Schritte so argwöhnisch belauern und sie an Händen und Füßen fesseln, so würde sie wohl noch eine ganz andere Thätigkeit entfalten. Selbst jetzt, so arm und beengt sie ist, kann sie mit gerechtem Stolze auf das hinweisen, was sie in ihrer eigenen Armuth und Bedrängniß für die Armen und Bedrängten zu stande gebracht hat, und kann mit Fug alle Welt auffordern, das, was sie mit so kargen Mitteln geleistet hat, mit dem zu vergleichen, was die Staaten und die reichen Geldmänner zur Linderung der socialen Noth gethan haben. Gerade in den Gegenden, wo die Kirche selber am meisten gedrückt ist, hat sie auch auf diesem Gebiete ihre schönsten Erfolge errungen. Daß es auch andere Gegenden gibt, mitunter solche, in denen dem Clerus verhältnißmäßig noch immer mehr Freiheit und mehr Besitz geblieben ist, wo das Verständniß für die sociale Frage und für die großen Bedürfnisse der Gegenwart noch nicht so klar entwickelt ist, das wollen wir unumwunden gestehen. Wir leben aber der zuversichtlichen Hoffnung, daß der Geist Gottes, der Geist der Aufopferung und Thatkraft und Einigung, auch dort sein Wehen verspüren lassen wird, wenn seine Stunde gekommen ist.

16. Am Schlusse kehren wir zum Anfange zurück. Die sociale Frage ist zuerst eine moralische und dann erst eine ökonomische Frage. Ihre Lösung kann nur von der sittlichen Erneuerung der Menschheit ausgehen. Es ist eine sehr kurze Lösung des verwickeltsten unter allen praktischen Problemen, wenn Fichte im Sinne unserer Socialisten sagt: Blühende Gewerbe und soviel wie möglich Menschen durcheinander im möglichsten Wohl-

stande, dies ist das höchste Gut, der Himmel auf Erden, etwas Höheres gibt die Erde nicht. Das ist auch in den Schulen der Weisheit ziemlich allgemeine Ansicht[1]. Ist das richtig, dann nimmt es die Weltweisheit mit einer ernsten Sache sehr leicht und oberflächlich, fast ebenso leicht und niedrig wie Goethe, welcher singt:

Warum treibt sich das Volk so und schreit? Es will sich ernähren,
Kinder zeugen und die nähren, so gut es vermag.
Merke dir Reisender das und thue zu Hause desgleichen!
Weiter bringt es kein Mensch, stell' er sich, wie er auch will[2].

Daß aber mit solchen Recepten der Welt schwerlich gedient ist, begreift sich jetzt mehr und mehr, wo am Durcheinanderwürfeln und an Treiben und Schreien der ernährungsbedürftigen Menschen wahrhaftig kein Mangel ist.

Nein, wir brauchen etwas anderes als bloß Gewerbe und möglichst viele Menschen, wir brauchen das, ohne was auch zwei Menschen nicht nebeneinander friedlich leben, geschweige den Himmel auf Erden haben können. Was helfen alle äußerlichen Gesetze, wo von allen Seiten der Wille fehlt, sie zu halten! Wie kann man überhaupt eine gesellschaftliche Ordnung einführen, wenn der Boden wankt, ja mangelt, auf den man sie stellen könnte! Wie kommt es, daß so viele gut gemeinte Versuche um Abhilfe das Uebel eher steigern und uns nur dem Abgrund näher treiben wie den Schwimmer, den der Strudel erfaßt hat? Weil die ganze Gesellschaft wirklich den Boden unter den Füßen verloren, wirklich in den Fluß und Strudel hineingerathen ist. Wir stehen nicht mehr auf dem Boden der sittlichen Ordnung. Daher dies Elend. Jeder neue Rettungsversuch treibt uns so noch tiefer hinein. Wir sehen ein, daß der Abgabendruck, die Militärlast, das Em=

---

[1] J. G. Fichte, Staatslehre, 2. Abschn. (S. W. IV, 402 f.).
[2] Goethe, Venet. Epigr. 10 (S. W. 1827. I, 350).

pörende des Ueberwachungs- und Unterdrückungssystems die Völker endlich zur Empörung reizen muß[1]. Aber wir können nicht mehr anders. Wir müssen jährlich die Abgaben mehren, die verletzenden Unterdrückungsmaßregeln schärfen, die Aushebungen vergrößern. Es ist zwar der einfache Grundsatz der Progression, daß für jede Gewalt der Augenblick kommen muß, wo ihr die Kraft ausgeht, wenn sie auf keine andere rechnen kann als die der bloßen äußerlichen Machtentfaltung[2]; nichtsdestoweniger fühlen wir uns gezwungen, die äußerlichen Kraftmittel täglich mehr anzuspannen, trotz der sichern Voraussicht, daß wir so die Katastrophe nur beschleunigen.

Das kommt davon, daß die sittlichen Grundlagen des Lebens gewichen sind. Solange diese nicht hergestellt werden, ist jeder Heilversuch vergeblich. Je mehr sie abnehmen, um so mehr bedarf es dieser sinnlosen Steigerung des äußerlichen Machtaufgebotes, des Militärs, der Verwaltungsmaschinen, des Bureaukratismus, der Polizei, des Gefängnißwesens. Es ist auch unmöglich, wir müssen das gestehen, auf dieser Bahn innezuhalten, wenn es nicht gelingt, die Gesellschaft wieder auf die sittliche Ordnung zu gründen[3]. Ihre Fundamente sind Gerechtigkeit, Billigkeit, Wahrheit und Treue in Versprechen und Erfüllen, in Forderung und Leistung, Liebe, Gehorsam, Schonung, Fleiß, Mäßigkeit und Genügsamkeit, Achtung fremder, Einschränkung eigener Rechte, gegenseitige Unterstützung, Opfersinn, Sparen, Vorsorge für die Zukunft, Ausnützung der Zeit und der Kräfte ohne Uebermaß, Berufstreue und Pflichterfüllung, gleichviel ob die Mühe zunächst dem eigenen oder dem gemeinen Vortheil dient. Diese Tugenden aber zu hoffen, wo nicht eine lebendige Religiosität die listigste und hartnäckigste

[1] Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht, Politik I, 389 ff.

[2] Le Socialisme et la Société; notes soumises aux Souverains de l'Europe (1. janv. 1880), 32.

[3] Le Socialisme et la Société 11.

aller Leidenschaften, den Eigennutz, bändigt, ist leere Selbsttäuschung. Bloße Kammerreden und Arbeiterversammlungen, todte Bücher und Gesetze schaffen den Wucher nicht aus der Welt, geschweige daß sie Gerechtigkeit und Liebe erzeugen. So bleibt es bei frommen Wünschen und schlechten Thaten.

Da muß es von Grund aus anders werden. Wir verlangen keine Gegenrevolution, wohl aber eine gründliche Aufhebung der Revolution. Die Revolution hat mit der Proclamirung der Menschenrechte begonnen. Die Erneuerung der Welt muß damit beginnen, daß vor allem die Rechte Gottes auf den Menschen, die Gemeinden, die Gesellschaft, den Staat, auf reich und arm, auf Private und Fürsten, wieder verkündet werden [1]. Dazu helfen keine verschwommenen humanitären Phrasen, sondern nur überzeugtes, opferwilliges Eingehen auf die Gesetze Gottes und des christlichen Glaubens. Halbe Besserung und bloß äußerliche Maßregeln machen das Uebel nur dreister und tiefer [2]. Ein Volk ohne festen Glauben, ohne wahre Religion, ohne lautere Sittlichkeit würde auch die besten Einrichtungen und den größten Wohlstand zu seinem Verderben mißbrauchen. Haben wir erst das Christenthum wieder lebendig herrschend innen in den Herzen und außen im öffentlichen Leben, frei und mächtig durch eine Kirche, die ohne ewiges Hemmniß ihren Einfluß nach allen Seiten entfalten kann, dann werden die Gesetze wieder gut, gerecht, zweckmäßig sein und Wurzeln in den Herzen fassen. Dann hat es keine Schwierigkeit mehr, Gerechtigkeit, Liebe und Billigkeit zu einigen. Dann bedarf es nicht mehr der verwickelten und stets gefährlichen Untersuchung darüber, wie der Arbeit ihr gerechter Lohn zu sichern ist. Dann wird Gleichgewicht zwischen den Ständen, Einvernehmen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Friede

---

[1] Le Socialisme et la Société 20.

[2] Mission actuelle des Souverains. Par l'un d'eux. (2) 387.

zwischen Kapital und Arbeit bestehen. Dann sind billiger Credit, Gemeinsamkeit der Interessen und allgemeine Solidarität keine leeren Worte mehr. Dann gleichen sich Vortheile und Lasten aus, dann werden Einrichtungen Thatsache sein, bei denen jeder ruhig ohne Ueberarbeitung seine Pflicht erfüllen kann mit der Gewißheit, daß er bei der Gesellschaft, für die er arbeitet, im Nothfalle auch milden Schutz und menschenfreundliche Versorgung haben wird. Und dann gibt es keine sociale Frage mehr.

Gott hat in die Menschheit so viel Kraft und in die Welt so viele Güter niedergelegt, daß alle zu leben haben, und mehr noch als jetzt leben. Es handelt sich bloß darum, daß die Menschheit Gottes Gaben in einer Weise benützen lerne, wonach seine Absichten erfüllt werden. Das aber läßt sich erreichen, wird nur das kurze Sprüchlein zur Wahrheit gemacht, in das unsere biederen Väter ihre Socialwissenschaft zusammenfaßten:

Hätten wir alle Einen Glauben,
Gott und den gemeinen Nutz vor Augen,
Guten Frieden und recht Gericht,
Einerlei Elle, Maß und Gewicht,
Eine Münze und gutes Geld,
So stünd' es wohl in aller Welt [1].

---

[1] Körte, Sprichw. der Deutschen (2) 2934. Wander, Sprichwörterlexikon I, 1700, Nr. 93.

Sechste Abtheilung.

Staat und Völkergesellschaft.

Fünfundzwanzigster Vortrag.

Der Staat.

1. Unter die Fragen, über die seit den letzten drei Jahrhunderten am meisten geschrieben und gestritten worden ist, muß man zweifelsohne auch über den Ursprung des Staates rechnen. Der, welcher diese Frage zuerst auf die Tagesordnung setzte, hat sich damit um den Staat selber gewiß kein großes Verdienst erworben; denn das läßt sich schwerlich in Abrede stellen, daß durch ihre Erörterung die Autorität des Staates und die Ehrfurcht der Völker vor seiner Würde nicht gewonnen hat. Aber nun ist sie einmal aufgeworfen, und es steht nicht in unserer Macht, sie zu umgehen, um so weniger, als hier Ansichten vorgetragen werden, die kaum gefährlicher und verabscheuungswürdiger sein könnten.

Im ganzen Mittelalter hat man sich mit diesem Gegenstande sehr wenig befaßt und ihn sehr kurz abgethan. Man nahm den Staat als geschichtliche Thatsache und suchte ihn aus der natürlichen Anlage des Menschen zum gemeinschaftlichen Leben und aus der göttlichen Anordnung zu erklären. Dabei war der wissenschaftliche Trieb befriedigt, die Würde des Staates gewahrt, die Autorität der Staatsgewalt aufrecht erhalten und die Pflicht der Unterwürfigkeit unter sie auf eine sichere Grundlage gestellt.

Erst das Wiedererwachen der absolutistischen Gelüste seit dem Siege des Humanismus und die gewaltige Stärkung, welche ihnen die Reformation verschaffte, gab das Zeichen zum

Ausbruche des Streites. Dieser begann zunächst damit, daß man die Frage verwirrte, indem man Staat und Staatsgewalt miteinander vermengte. Alle Streitigkeiten jener Zeit drehen sich, wenn sie auch scheinbar über den Ursprung des Staates handeln, in Wirklichkeit nur um den Rechtsgrund der Gewalt. Dann aber wurde die Frage zu allem Ueberflusse noch völlig auf das religiöse Gebiet hinübergespielt. Je mehr der Despotismus aus dem Mißbrauche der Religion Nutzen zog, um so mehr suchte er sich in jener Zeit der Bibelwuth dadurch sicherzustellen, daß er seine maßlosen Ansprüche aus der Bibel rechtfertigte und auf ausdrückliche, unmittelbare Einsetzung Gottes selber zurückführte. Die Menschen berufen sich ja bekanntlich immer gerne auf Gottes Wort, wenn sie es zu ihren Gunsten deuten können. Ihren Höhepunkt fand diese Richtung in Jakob I. von England, wohl dem kleinlichsten und schwächsten aller Pedanten, die je einen Thron verunziert haben. Niemand wacht bekanntlich eifersüchtiger darüber, daß andere seine Autorität anerkennen, als der, welcher sie selber nicht zu wahren versteht. Mit Recht sagt Schiller von Jakob: Während er seine Gelehrsamkeit erschöpfte, um den Ursprung der königlichen Majestät im Himmel aufzusuchen, ließ er die seinige auf Erden verfallen. Uebrigens litt sie weit weniger durch die kindische und weibische Schwäche, mit der er sie ausübte, als durch die eines Caligula würdige Maßlosigkeit, in der er sie der göttlichen Macht gleichstellte. Wie es eine Gotteslästerung wäre, erklärte er, zu fragen, was Gott vermöge, so wäre es Hochverrath, zu untersuchen, bis wie weit sich die oberste Gewalt des Königs erstrecke. Er werde nie eine Erörterung darüber dulden. Er habe seine Machtfülle von Gott unmittelbar, seine Sache sei es, den Völkern Gottes Willen kundzugeben.

Daß derartige Bestrebungen gerade das Gegentheil von dem erreichten, was sie bezweckten, wird wohl niemand wunder nehmen. Je höher die Ansprüche des Absolutismus stiegen,

desto größer wurde auch der Haß gegen dessen Uebertreibungen, der sich dann in Theorien wie in denen von Hotmann und Languet, von Knox, Buchanan und Milton Luft machte, Theorien, welche die mißbrauchte Gewalt als leere Tyrannei erklärten und den äußersten Widerstand dagegen, ja selbst den politischen Mord als gerechtfertigt erklärten. Als Jakobs unglücklicher Sohn Karl I. die Ueberhebung seines Vaters mit dem Leben gesühnt hatte, wurden die Geister zwar wieder etwas gemäßigter, der Glaube an das göttliche Recht der Staatsgewalt war aber unwiderruflich dahin. So hatte Hobbes leichte Mühe, die von Grotius vorgetragene Ansicht auszuführen, daß die Entstehung des Staates und somit auch die Verleihung der Staatsgewalt einzig aus einem Vertrage unter den Menschen erklärt werden könne. Diese Auffassung machte von da ab immer größere Fortschritte, bis ihr endlich Rousseau durch seine berüchtigte Lehre vom contrat social die Vollendung gab. Wir wissen, welche Wirkung dieses Werk auf die Geister und auf die Geschichte des öffentlichen Lebens hatte. Die Welt hat noch wenige Bücher erlebt, die einen so umstürzenden Einfluß geübt haben wie dieses.

Das sind die beiden extremen Anschauungen, die in der Frage über den Ursprung des Staates aufgestellt worden sind. Welche von ihnen ihm mehr geschadet hat, das zu untersuchen wäre überflüssig. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir sagen, daß die Vertreter des Absolutismus dem Staate nicht weniger Nachtheil zugefügt haben als die Läugner der Autorität. Die Menschheit hat zu allen Zeiten Solidarität weniger im Guten als durch gemeinsame Uebung und durch gemeinsame Fortführung des Bösen bewiesen. Die gegenseitigen Vorwürfe zwischen Machthabern und Beherrschten klingen ebenso kindisch wie die Bemühungen Adams, die Schuld auf Eva, und die Versuche Evas, sie auf die Schlange zu wälzen. Es haben alle gesündigt und sie züchtigen sich gegenseitig durch ihre

Sünden, nur leider selten zur Besserung und zum Heile. Gott setzt den Völkern Fürsten oder Sippschaften, den Regierenden Cliquen auf den Nacken, wie sie solche verdienen, und straft jeden Theil durch die Ueberhebung des andern[1].

2. Darüber kann nun auf dem Standpunkte, den wir eingenommen haben, auf dem des Naturrechts und des Christenthums, kein Zweifel aufkommen, daß der Staat seinen Ursprung in der Natur des Menschen und zugleich in der Anordnung Gottes hat. Wir haben uns über diesen Satz, das Fundament der Gesellschaftslehre, schon so oft ausgesprochen, daß es überflüssig wäre, darüber noch weiter zu verhandeln. Der Mensch ist seiner Natur nach dazu bestimmt, in Gemeinschaft zu leben. Dieser Trieb liegt aber in der Natur nicht schlechthin deshalb, weil sie Natur ist, wie Grotius meint, sondern, wie schon die Alten sagten, weil Gott ihn als sein Gesetz in die Natur gelegt und mit seiner Sanction bekleidet hat.

Demgemäß müssen wir als letzten Grund sowohl für Staat als für Staatsgewalt — denn beides ist wohl auseinanderzuhalten — die göttliche Anordnung bezeichnen, das heißt, jenes allgemeine göttliche Gesetz, das sich durch die vernünftige Natur des Menschen ausdrückt. Davon kann also keine Rede sein, daß für die Entstehung des Staates oder der Regierungsform eine unmittelbare göttliche That anzunehmen sei. Darum hatten die sogenannten Neuscholastiker ganz recht, gegen Jakob I. zu erklären, Vernunft und Glaube lehre nur eine mittelbare göttliche Einsetzung für den Staat und für die regierende Autorität. Ob jedoch die Art und Weise, wie Bellarmin und Suarez diese zu erklären suchten, annehmbar sei, darüber läßt sich mit Grund streiten. Der Vorwurf zwar, den man ihnen meistentheils macht, ihre Lehre käme auf die von Rousseau hinaus, beruht auf Mißverständniß, da sie ja zuletzt den gött-

[1] Petr. Bles., Ep. 95.

lichen Ursprung der staatlichen Gesellschaft anerkennen. Immerhin aber läßt sich nicht läugnen, daß viele von den bedenklichen Folgerungen, die sich aus der Theorie vom Vertrage ergeben, auch dann zutreffen würden, wenn, wie sie annehmen, das gegenseitige Uebereinkommen der Menschen nicht bloß die Bedingung wäre, damit die göttliche Bevollmächtigung an die Staatsgemeinschaft und an die gewählte Staatsregierung übertragen werde, sondern auch das Mittel, das diese Ueberleitung verwirklichen sollte. Zudem ist dieses System so gekünstelt und verwickelt und muß sich gegen Mißdeutungen mit einem solchen Stachelwall von Verwahrungen umgeben, daß es schon seiner Natur nach schwer richtig zu fassen und darzustellen ist.

Das hindert aber nicht, daß der Gedanke, für den diese Männer den passenden Ausdruck, wie uns wenigstens scheint, nicht zu finden vermochten, seinem Kerne nach richtig ist. Denn wenn man nicht eine natürliche Vermittlung des göttlichen Willens annimmt, bleibt nichts übrig, als entweder mit Jakob I. zu sagen, so oft der König oder der Präsident einer Republik das Wort nehme, sei es gerade so viel, als ob Gott vom Sinai herab seine Stimme erschallen lasse, oder doch mit Stahl anzunehmen, Gott übertrage dem Staate und seinen Leitern eine secundäre göttliche Gewalt, gegen die es nicht einmal eine Berufung auf Gott gebe, der man sich also selbst dann unterwerfen müsse, wenn sie sachlich unrecht habe. Gerade diese und ähnliche Ungeheuerlichkeiten zeigen, wie sehr die Neuscholastiker Recht und Grund hatten, den Satz so sehr zu betonen, daß durch den Staat weder der menschlichen Vernunft noch der Freiheit und dem Gewissen, überhaupt der Natur irgend eine Schmälerung zugefügt werden dürfe. Ihr Irrthum war nur der, daß sie der menschlichen Selbstthätigkeit zu großen Spielraum bei der Entstehung des Staates einräumten. In diesem Stücke muß also ihre Ansicht auf das richtige Maß

zurückgeführt werden. Dazu ist nun freilich jenes Uebermaß wieder nicht geeignet, dessen sich Haller hier schuldig machte. Aus lauter Abneigung gegen die Revolution, die er mit Recht dem von Rousseau gepredigten schrankenlosen Freiheitskitzel zuschrieb, wollte er alles und jedes freie menschliche Zuthun bei der Gründung des Staates ausschließen und erklärte diese, offenbar unter dem Einflusse der historischen Schule, ausschließlich als ein Erzeugniß der vom Menschen durchaus unabhängigen natürlichen und geschichtlichen Entwicklung. Niemand wird in Abrede stellen, daß auch dieser Punkt bei der Frage um den Ursprung des Staates von sehr großer Bedeutung ist. Nur darf man ihn nicht als die einzige Ursache der Staatenbildung betrachten; denn sonst ist, zumal bei der pantheistischen Denkweise, die heute die Welt beherrscht, die Lehre Hegels fertig, wonach der Staat die geschichtliche und nothwendige Entfaltung des in der Menschheit thätigen Weltgeistes, der sichtbare und gegenwärtige Gott selber ist.

Aus all dem ergibt sich, daß wir hier, wie bei allen Vorgängen in der menschlichen Geschichte, das Zusammenwirken von drei verschiedenen Ursachen ins Auge fassen müssen: die natürlichen Verhältnisse, die menschliche freie Thätigkeit und Gottes Weltregierung[1]. Der Mensch ist selbst von der Natur und von den geschichtlichen Ereignissen keineswegs so unabhängig, wie es Rousseau annimmt, geschweige erst Gott gegenüber. Seine Freiheit tritt aber auch vor dem göttlichen Hereinwirken nicht so zurück, wie Jakob I., wie Stahl und wie Hegel denken, noch auch vor der natürlichen und geschichtlichen Entwicklung in der Art, wie sich Haller das vorstellt. Der Mensch greift freilich oft gewaltig in den Gang der Dinge ein, hier fördernd, dort hindernd, aber seine Kraft reicht nie bis an die des Schöpfers und des Weltenlenkers. Die Natur der Sache und

---

[1] Joan. Saresber., Polycrat. 2, 20. 21.

die Folgerichtigkeit der Thatsachen ist immer wieder stärker als er, und wenn die allgemeine Lage nicht unterstützend mithilft — um von Gottes Segen ganz zu schweigen —, so sind auch die größten Gaben und Anstrengungen umsonst. Wir übertreiben sehr häufig die Bedeutung einzelner großer Männer weit über das Maß dessen hinaus, was ihnen gebührt. Wer möchte glauben, daß Alexander, Karl der Große, Napoleon von allem Anfange an auch nur eine Ahnung davon hatten, was sie leisten und werden könnten? Wer wird läugnen, daß sie auch mit zehnfach größeren Fähigkeiten das nicht zu stande gebracht hätten, was sie wirklich geleistet haben, wenn die Umstände nicht das Ihrige dazu gethan hätten? Sie waren groß und stark, sie handelten mit Ueberlegung, nach mehr oder minder klar erkannten Zwecken, mit Aufbietung aller ihrer Kräfte; dennoch waren die Umstände stärker als sie, und Gottes Hand war mächtiger als beide. Sie waren frei und doch nicht unabhängig: eine doppelte größere Macht, hier die der natürlichen Sachlage, dort die der göttlichen Leitung, trieb sie immer voran, zuerst zum Siege, dann zum Sturze. So haben sie ihre Gewalt befestigt, zum Weltreiche ausgedehnt und schließlich wieder zerstört. Und so sind alle Ereignisse geschehen, und so sind alle Gemeinwesen entstanden und vergangen, die großen im großen, die kleinen im kleinen Maßstabe.

3. Davon kann also keine Rede sein, daß es nach christlicher Lehre weder Staat noch gesellschaftliche Ordnung geben würde, wenn die Menschheit nicht durch die Sünde gefallen wäre. Schon im Mittelalter wurde, wie wir aus dem heiligen Thomas sehen, diese Ansicht entschieden zurückgewiesen[1]. An und für sich ist nun zwar nicht abzusehen, warum diese Theorie gar so ehrenrührig gegen die erhabene Würde des Staates sein

---

[1] Thomas 1. q. 96. a. 4.

soll, wie manche Eiferer vorgeben[1]. Wenn es der Ehre der Erlösung und des Priesterthums und der Kirche in ihrer jetzigen Gestalt als Mittel der Versöhnung keinen Eintrag thut, daß wir glauben, sie seien von Gottes Barmherzigkeit dem sündigen Geschlechte zu Hilfe gegeben, warum soll dann der Staat bei dieser Erklärung herabgesetzt sein? Da ist jedenfalls die Staatstheorie, welche dermalen von der neuschellingischen Schule vertreten wird, weit bedenklicher. Diese ist, wie denn der ganze Schellingianismus der letztern Periode in den unheimlichsten Gnosticismus und Manichäismus auslief, eine wahre Erneuerung der parsischen Lehre vom Ahriman und seinen Dews oder der gnostischen vom Demiurg und der Materie. Nach dieser Ansicht wird der Staat geradezu als seinem Wesen nach böse aus dem Bösen erklärt. Aber wo hat ein kirchlicher Lehrer je eine ähnliche Lehre vorgetragen?

Die kirchlichen Lehrer alle, Thomas von Aquin und Aegidius von Colonna voran[2], sind im Gegentheile darüber einig, daß der Grund der Staatenbildung in der natürlichen Bestimmung, in dem socialen Wesen des Menschen, und zwar nicht bloß in seinen Bedürfnissen, sondern auch in seinen Pflichten, nicht allein in der Hilflosigkeit und Unzulänglichkeit des Einzelnen liegt, sondern auch in der Aufgabe, für andere und mit anderen zusammen thätig zu sein. Also nicht einmal die schon bei Plato[3] und in noch viel roherer Form von den neueren Materialisten aufgestellte Ansicht, als ob die Staaten einzig der Noth und dem Nutzen ihre Entstehung verdankten, will

---

[1] Mit besonderer Heftigkeit, wie immer, Schulte, Die Macht der römischen Päpste § 4, I, 28 f. Friedberg, Die Grenzen zwischen Kirche und Staat 37. Bündiger und würdiger Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 125. 523.

[2] Aegid. a Columna, De regimine principum l. 3 p. 1. c. 1 sqq. Thomas, Reg. princ. 1, 1.

[3] Plato, Rep. 2, p. 369. b. c.

ihnen genügen, geschweige erst die Meinung, als sei die letzte Ursache für die Einführung des Staates in sündhafter Gewaltthätigkeit zu suchen. Damit verträgt es sich übrigens ganz wohl, daß viele Väter und Häupter der Kirche unumwunden sagen, die meisten Staaten und nicht wenige der Menschen, welche im Laufe der Zeiten Gewalt besaßen, hätten ihre Macht thatsächlich durch eigene Ungerechtigkeit oder durch fremde Sünde an sich gebracht [1]. Das sagt leider die Geschichte auch, und jene Männer beweisen damit nur, daß sie diese besser kennen, als man ihnen gemeinhin zutraut [2]. Ihnen deshalb die Ansicht unterschieben, die öffentliche Gewalt sei ihrem Wesen nach Folge der Sünde, ist dieselbe Logik, als wenn man behaupten wollte, der Richter, der einen des Diebstahles für schuldig erklärt, behaupte damit, Eigenthum sei Diebstahl.

Sie gehen aber noch weiter. Wenn sie den Staat bloß darauf zurückführen würden, daß alle Menschen Verpflichtungen gegeneinander zu erfüllen haben, so träfe sie allerdings der Vorwurf, den man so gerne wider sie erhebt, sie hätten ihn nur als die größte privatrechtliche Vereinigung angesehen und den Unterschied des öffentlichen und des Privatrechtes ganz mißkannt. Wie falsch diese Anklage ist, haben wir bereits früher gezeigt, als wir von der Staatslehre Hallers handelten [3]. In diesem Stücke denkt die Scholastik ungleich klarer über die Natur des Staates als so viele moderne Politiker und Juristen, die sich über unsere Frage oft sehr unklar und schwankend aussprechen. Wenn man z. B. Thomas von Aquin liest, möchte man glauben, er habe Zachariä widerlegen wollen. Denn während dieser behauptet, zwischen den beiden Gebieten lasse sich keine strenge Grenzlinie ziehen, und der Unterschied

---

[1] Siehe Feuardent zu Irenäus 5, 24, bei Massuet II, 346 und Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat 1872, 460 ff.

[2] Cf. Bertrand. Cardin., De jurisdict. q. 1.

[3] Oben 14, 3.

liege nur in dem Mehr oder Weniger [1], lehrt jener, das öffentliche und das Privatrecht dürfe nicht als eine Verschiedenheit von Mehr oder Weniger aufgefaßt werden, sondern man müsse beide Gebiete ihrem Wesen nach voneinander trennen. Und wie er, so die Theologen überhaupt [2]. Sie alle stimmen darin überein, daß der Mensch und der Christ insbesondere sich nicht bloß um der Rücksicht auf seinen eigenen Vortheil willen, sondern aus höheren Gründen, zur Förderung des allgemeinen Wohles dem Staate unterordnet. In diesem Stücke, behaupten sie, könne man nicht zu hoch hinaufsteigen. In der That fassen sie den Staat von einem so erhabenen, universalen Standpunkte aus, daß man ihnen umgekehrt wieder zur Last legt, sie hätten über den allgemeinen sittlichen Aufgaben, über den großen gemeinsamen Zwecken der Menschheit und über dem Gedanken an das Reich Gottes den Staat fast verschwinden lassen. Das ist nun ebenfalls unwahr. Sie anerkennen die Selbständigkeit des Staates innerhalb der ihm gezogenen Grenzen [3], sie weisen ihm aber eine Stellung zu, in der er eine selbst über die Erde hinausreichende Bedeutung erhält.

Mit Recht. Der Staat ist ein bedeutsames Stück in der ewigen Weltordnung und nicht das letzte Rad in dem großen Triebwerke der göttlichen Weltregierung. Er ist nicht der Inbegriff des ganzen Gebäudes, nicht einmal das wichtigste Mittel zu dessen Darstellung, sondern nur eines, immerhin aber eines der einflußreichsten unter den vielen, durch welche nach den Absichten Gottes die allgemeine Gesellschaft ihre Bestimmung erreichen soll. Da diese, der beschränkten menschlichen Natur entsprechend, ihre ganze Aufgabe nicht in der

---

[1] Zachariä, Vierzig Bücher vom Staate (2) I, 172.

[2] August., Ep. 137, 17. Thomas, Reg. princ. 1, 1. 14; 2. 2. q. 58. a. 7 ad 2. Aegid. a Columna 3, 1, 4. Joan. Saresber., Polycrat. 4, 2; 6, 20.

[3] Thomas, Reg. princ. 1, 15.

Gestalt eines einzigen, unbeschränkten und darum unbestimmten und haltlosen Universalstaates erfüllen kann, von dem despotische Eroberer und die Socialisten in maßlosen abenteuerlichen Erwartungen das Heil erwarten, so hat es Gott geordnet, daß das Allgemeine sich nach engeren, aber festen Abgrenzungen in die Gesammtaufgabe der Menschheit theile. Diese einzelnen Sonderkreise, von dener jeder sein eigenthümliches Gebiet angewiesen hat, sind die Staaten.

4. Jeder Staat hat somit als ein in sich abgeschlossenes Ganze seine besondere Bestimmung zu erfüllen. An ihr hängt seine Berechtigung. Sie ist die Triebkraft all seiner Thätigkeit. Sie bildet die Quelle seines öffentlichen Rechtes, sie ist sein Lebensprincip, sie ist der Grund seiner Einheit.

Dieser Satz von der wesentlichen innern Einheit des Staates hat eine solche Wichtigkeit, daß dessen Tragweite kaum groß genug gedacht werden kann. Alles Unheil, das die moderne Herrschaft der Parteien und der Cliquen und die Auflösung in lauter zusammenhangslose Atome über die Gesellschaft gebracht hat, stammt davon her, daß man den Staat entweder mit Schlözer als eine künstlich geordnete Maschine oder mit Rousseau und den materialistischen Revolutionären und Socialisten als mechanische Zusammenhäufung oder mit Hegel als leeren logischen Einheitsbegriff oder endlich mit dem Absolutismus als eine große, durch einen eisernen Reif zusammengehaltene Masse, kurz, als die Summe vieler einzelner Theile auffaßt. Dieser Vorstellung zufolge ist er stets nur eine quantitative Größe oder eine Menge, aber keine Gesellschaft, keine qualitative oder dynamische, also keine wesentliche Einheit, kein Organismus. Er ist dann allenfalls eine lose Verbindung, welche so viele Rechte und so viele Kräfte besitzt, als die Mitglieder zusammengebracht haben, etwa wie bei einem Picknick, aber er ist ferne davon, etwas Ganzes, etwas Neues, etwas Selbständiges zu sein und mehr Inhalt zu besitzen, als der

Gesammtbetrag dessen ausmacht, was die Einzelnen besitzen. Die ganze Bedeutung einer Staatshandlung liegt dieser Ansicht zufolge in der Entscheidung darüber, auf welcher Seite die Stimmenmehrheit ist. Das Recht fällt danach immer jenem Staate zu, der die größte Summe physischer Kräfte vereinigen kann. Die Vorstellung, daß eine einzige Kraft, daß eine kleine Anzahl von Stimmen, die das Ganze vertreten, ihrem innersten Wesen nach einen viel höhern Werth haben kann als eine sogenannte Volksvertretung, ist dieser Richtung ganz unfaßbar. Man konnte sich davon recht deutlich überzeugen bei den Stürmen, die das Vaticanische Concil hervorrief. Jene Bedenken, die soviel Gewicht darauf legten, daß es Willkür sei, nur die Bischöfe, und diese als Vertreter der Kirche, nicht als bloße Zeugen sprechen zu lassen, das heißt, ihre Stimmen zu wägen, nicht aber die Massen zu zählen, in deren Namen sie auftreten, jene zweifelnden Fragen, warum ein Concil mit wenigen Theilnehmern als allgemeines, ein anderes, viel zahlreicher besuchtes, nur als particulares gelte, gingen alle von dem liberalen Grundirrthum aus, der das Ganze nur als Conglomerat von Individuen, aber nicht als organische Einheit auffaßt.

Darum ist es von der größten Wichtigkeit, sich klar zu machen, daß die Gesammtheit als organische Einheit etwas Neues, etwas Selbständiges, etwas ungleich Höheres ist als die Summe aller einzelnen Theile, oder wie man sich auch sonst ausdrückt, daß das Gesammteinheitsrecht etwas ganz anderes ist als das Gesammtvielheitsrecht. Das ist es ohne Zweifel, was Aristoteles mit dem Worte sagen wollte, daß das Ganze den Theilen vorgeht, natürlich nicht der Zeit, sondern der Kraft und dem Wesen nach. Hier gilt es, sich entschlossen von allen materialistischen und liberalen Anschauungen loszumachen, sonst ist nie und nimmer eine richtige Auffassung vom Staate möglich. Wir meinen schon wunder was geleistet zu haben, wenn wir mit Rousseau den sogenannten Gesammt-

willen über den Willen aller stellen. Aber dieser Gesammtwille ist nur die mechanische Zusammenfassung sämmtlicher Willensrichtungen, nicht etwas in sich Ganzes und Einheitliches, gerade wie nach der Erklärung über das Complot, die im modernen Strafrechte ziemlich allgemein aufgestellt wird, nicht die Gemeinschaft fehlt, sondern nur mehrere Personen eine absichtliche Verbindung oder Verabredung eingehen, kraft deren sich jede entschließt, das Verbrechen als ihr eigenes zu verüben.

Nun sehen wir aber allenthalben in Natur und Geschichte, daß das organische Ganze sich keineswegs mit den Theilen deckt. Schon ein Gemälde wird niemand als eine gewisse Menge von Farben bezeichnen, noch weniger die Pflanze als die bloße Summe ihrer Bestandtheile oder den menschlichen Leib als eine Ansammlung von Knochen, Muskeln, Adern und Nerven. Jedes dieser Dinge ist etwas Ganzes, etwas Neues, das weit über die Theile hinausreicht. Wäre es nicht mehr als diese, so könnte man es aus ihnen wieder herstellen. Jedermann weiß aber, daß es vernichtet ist, sobald es in seine Bestandtheile aufgelöst wird. So ist es mit allen organischen Vereinigungen moralischer Art, Familie, Ständen, Heer, Staat, Kirche. Nur der verwerflichste Materialismus, um nicht zu sagen Cynismus, kann behaupten, es komme ganz auf das Gleiche hinaus, ob zwei Personen sich willkürlich aneinander schließen, oder ob sie eine bleibende Familie eingehen. Der Unterschied ist ebenso groß als zwischen zwei Glasstücken und einem ganzen Glase, denn er ist wesentlich. In erstem Falle entsteht keine menschliche Gesellschaft, weil keine Einheit, im zweiten aber eine ganz neue Ordnung der Dinge, weshalb denn auch die Unauflöslichkeit zum Wesen der Eheverbindung gehört. Ebenso kann nur ein Charlatan wie Gambetta glauben, er habe ein Heer aufgestellt, wenn er 100 000 Mann auf die Beine gebracht hat. Was dazu gehört, bis dieses als ein lebendiges Ganze beweglich und schlagfertig in der Hand eines Führers

sich gebrauchen läßt wie eine Pistole, davon haben die wenigsten einen Begriff, weil sie keinen vom Organismus haben.

Nun ist aber der Staat ein Organismus[1]. Es genügt also durchaus nicht, seine Rechte und seine Thätigkeit nur als Gesammtvielheit, das heißt, als Gesammtrecht, als Gesammtkraft, als Gesammtwillen und Gesammtthätigkeit der Mitglieder zu erklären. Diese Auffassung kommt, wie man sieht, nicht über die einer Aufhäufung der Privatrechte hinaus. Das öffentliche Recht unterscheidet sich aber, wie wir bereits aus Aristoteles und aus Thomas von Aquin gehört haben, vom Privatrechte nicht durch das Mehr, sondern seinem innersten Wesen nach. Wir müssen also die eben durchgeführte Lehre vom Organismus als einer selbständigen, lebendigen Einheit ganz besonders gerade auf den Staat anwenden. Nur so fassen wir das Recht des Staates der Wahrheit gemäß auf, wenn wir es als ein Recht ganz eigener Art, und nur so ihn selbst, wenn wir ihn als einen einheitlichen, selbständigen, mit eigener Thätigkeit, mit eigenem Willen, mit eigener Sitte und Sittlichkeit begabten und mit eigenen Zwecken ausgerüsteten Organismus betrachten. Das ist nicht so zu verstehen, als ob die Tugenden oder die Laster der Gesammtheit anders zu beurtheilen wären als die des Einzelnen. Es gibt nur eine Sittlichkeit und eine Gerechtigkeit für diese wie für jene[2]. Sondern es will sagen, daß die Güte und die Verderbtheit des Ganzen nicht die der Mitglieder ist noch umgekehrt. Wir wissen, daß die öffentliche und die Privatsitte sehr weit auseinander liegen, ja durchaus im Gegensatze zu einander stehen können[3]. Das zeigt sich gerade beim Complot, von dem oben die Rede war. Die Gemeinschaft handelt ganz anders als alle ihre Mitglieder

---

[1] Aristot., Polit. 5, 2, 7. (Thomas) Reg. princ. 4, 23. Joan. Saresber., Polycrat. 5, 2; 6, 20. Nicol. Oresm., Mutat. monet. 22.

[2] Unten 26, 1. [3] Oben 9, 3; 24, 9.

handeln würden. Vielleicht ist in ihr nicht ein einziger, der für seine Person das thun und verantworten möchte, was das Ganze einstimmig beschlossen hat. Aber sobald einer als organisches Glied des Ganzen auftritt, ist er nicht mehr das, was er als selbständiges Individuum ist. Also nicht die Unthaten vieler machen ein öffentliches Vergehen aus, sowenig die Sünden aller Menschen zusammen die Erbsünde sind. Sondern wie diese die Sünde der Gesammtheit ist, die im Namen des ganzen Geschlechtes von ihrem Stammvater und Haupte begangen wurde, so sind öffentliche Sünden die, welche von der Gemeinschaft als solcher begangen werden. Gesammteinheit ist eben etwas ganz anderes als Gesammtvielheit. Mag auch jene materialistisch-liberale Rechtsanschauung, die leider im heutigen Strafrechte fast zur Herrschaft gekommen ist, daran Anstoß nehmen, es ist nun einmal unläugbar, daß es Körperschaftsdelicte, das heißt, Verbrechen der Gesammteinheit gibt [1]. So hat das Alterthum geglaubt [2], so nimmt das römische [3] und das canonische [4] Recht an.

5. Das bisher Gesagte wird noch klarer, wenn wir die drei Begriffe Nation, Staat und Menschheit einander gegenüberstellen. Nation nennen wir einen bestimmten Theil der Menschheit, insoweit sich dieser aus einer Familie entwickelt hat [5]. Die dreifache Einheit des Blutes, der Sitte und der Sprache macht eine Nationalität aus [6]. An ihr hängt der Mensch mit derselben natürlichen Liebe und Zähigkeit wie an

---

[1] Gierke, Genossenschaftsrecht II, 522 ff.; III, 738 ff. Beseler, Deutsches Privatrecht (1) I, 366. Bluntschli, Deutsches Privatrecht (1) I, 105 ff. Mühlenbruch, Pandekten (2) I, 370 f. Liszt, Strafrecht (4) 127. [2] II. Band (2. Aufl.) 15, 8, S. 633 f.

[3] Dig. 4, 2, 9, l. 1. Cod. 1, 3, 2. 13. Gierke III, 168 ff. 234 ff. 402 ff. 491 ff. Vgl. oben 9, 1.

[4] C. 4. VI. 3, 20. Gierke III, 342 ff.

[5] Jarcke, Principienfragen 437 f.

[6] Waitz, Grundzüge der Politik 6 f.

der Familie. Aber es ist eben auch eine rein natürliche, eine sinnliche, fleischliche Liebe. Eine höhere, geistige Idee treibt ihn dabei nicht. Will er eine solche verwirklichen, so muß er sich ebenso von dem engherzigen Nationalitätsgedanken losreißen, wie der Knabe vom Rocke der Mutter lassen muß, soll aus ihm einmal etwas Tüchtiges werden. Um also höhere Culturzwecke zu erfüllen, vereinigen sich die Menschen zu einem gesonderten Ganzen, das nicht bloß äußerlich durch die Bande des Blutes zusammenhängt, sondern durch eine innere Lebenskraft geeinigt wird. Das ist der Staat. Er ist nicht mehr ein selbstgewachsenes Naturinstitut, sondern, wenn auch die Natur des Menschen zu ihm hindrängt, wie wir bereits sahen, so doch eine frei geschaffene, zu Culturzwecken eingerichtete, also eine sittliche Einrichtung. Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß der Mensch, indem er sich frei oder durch die Verhältnisse gezwungen einem Staate anschließt, seiner Nationalität nicht gänzlich entsagt, sowenig als die Frau, wenn sie auch ins Haus des Mannes übersiedelt, ihres Heimathauses völlig vergißt. Noch weniger wird es einem einfallen zu glauben, daß er durch den Anschluß an den Staat sich seiner Rechte als Mensch begeben hat. Bis es einmal so weit kommt, daß der Staat dem Menschen die Menschheit ersetzt — und dazu hat es, Gott sei Dank, noch immer gute Wege, obwohl ein falsch verstandener Kosmopolitismus und die auch aufs Politische angewandten Grundsätze der Internationale, der Logenhumanität und der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ihr Möglichstes thun —, bis dahin, sagen wir, muß sich der Staat schon gefallen lassen, daß man zwischen Staat und Menschheit unterscheidet, und daß jeder sittlich und politisch nicht bereits verführte Geist den Bürger in sich vom Menschen mehr oder minder scharf trennt.

Naturgemäß hat also der Staat eine Mittelstellung zwischen der Menschheit und der Nationalität. Er muß demzufolge

den Einzelnen ebenso Freiheit lassen und Hilfe gewähren, damit sie ihren Rechten und Pflichten als Menschen nachzukommen im Stande sind, als er auf der andern Seite auch der Nationalität nicht zu nahe treten darf. Wir wollen damit gewiß nicht das sogenannte moderne Nationalitätsprincip vertheidigt haben. Wir bedauern vielmehr diese Ausartung des berechtigten Nationalgefühles aufs tiefste, weil wir in ihr vom sittlichen Standpunkte aus eine dreifache Verwerflichkeit entdecken: die Erneuerung der antik-heidnischen, lieblosen, hochmüthigen, egoistischen Barbarentheorie, die Verwandtschaft mit der brutalen, materialistischen Rassentheorie, endlich den unläugbaren Zug zur Revolution gegen die bestehenden politischen, rechtlichen und geschichtlichen Ordnungen. Dazu tritt vom rein politischen Gesichtspunkte aus ein weiterer Grund für die Verdammungswürdigkeit dieser Richtung. Die Staatenbildung ist, wie bereits gesagt, eine Erhebung vom sinnlichen, um nicht zu sagen, materialistischen Leben in der Nationalität zu höheren sittlichen Zwecken. Ein Rückschritt zum Nationalitätsprincip ist so gewiß eine Verläugnung des sittlichen und damit auch des politischen Lebens, als es ein Vergehen wider die Pflichten des Ehebundes ist, wenn die Frau das Haus des Mannes verläßt und sich wieder bei ihren Eltern häuslich niederläßt. Es gibt Völker, die es nur zu einer Nation, aber nicht zu einem Staate gebracht haben. Das Nationalitätsprincip ist der Rückfall in diese roheste Form des Daseins, ein Versuch, die Menschheit aus rechtlich bestehenden und nach sittlichen Zwecken gestalteten Ordnungen zur Horde oder Bande zurückzuwerfen [1]. Obwohl wir nun aber einem so verkehrten Nationalitätsgefühle durchaus nicht das Wort reden, müssen wir doch auch die Pflichten des Staates gegen die Nationalität sehr scharf betonen. Keiner, der nicht bis ins Mark und Blut hinein an-

---

[1] Vgl. Arnold, Cultur und Rechtsleben 50.

gefressen ist, vergißt seiner Familie. Eine Beeinträchtigung seines berechtigten Nationalgefühles empfindet jeder als einen Schimpf, der seinem Blute angethan wird. In diesem Stücke ist jeder empfindlich und Versuchen zur Umstimmung am längsten unzugänglich. Findet nun eine Nationalität im Staate nicht, was sie verlangt, ein geehrtes, gesichertes, angenehmes Heimatleben, so sucht sie es eben anderswo, und das mit allen Miteln. Man mag darum diese unheimlichen Gespenster des Panslawismus, des Magyarenthums, der Deutschthümelei, des unerlösten Italiens und des Fenianismus bedauern, aber man muß auch gestehen, daß nicht alle Schuld auf ihrer Seite allein liegt, sondern daß der moderne Staat, überall so ziemlich derselbe, seiner Aufgabe auch nach dieser Seite hin bisher noch nicht gerecht geworden ist.

Daß aber der Staat weder die Menschheit selbst noch auch seinen Angehörigen gegenüber ein Stellvertreter oder Ersatz für sie ist, darüber ist jedes Wort vom Ueberfluß. Jeder einzelne Staat, so groß, so mächtig er in sich sein mag, nimmt der Menschheit gegenüber eine untergeordnete, eine dienende Stellung ein. Aber auch im Verhältnisse zu den Nationalitäten ist sein Recht keineswegs so absolut, wie man das oft vorzugeben beliebt. Wahrheitsgemäß ist jede Nationalität und jede Rasse selber nichts anderes als ein Ableger von dem ursprünglich einen, ungetheilten Baume der Menschheit, der mit der Zeit seine eigenen Wurzeln geschlagen und durch selbständige Triebe sich weiter ausgebreitet hat. Jeder Staat ist hinwiederum bloß eine neue einheitliche Abzweigung oder eine engere Zusammenfassung der Nationalität [1]. Indem ein größerer oder geringerer Theil einer Nation zum Zwecke besserer Sicherung nach außen und dauerhafterer Festigung nach innen durch Recht

---

[1] Arnold a. a. O. 48 ff. Haulleville, Définition du droit 263 ss. Stahl, Philos. des Rechtes (4) III, 161 ff. Bluntschli, Lehre vom modernen Staate (5) I, 103 ff.

und Ordnung sich gegen andere Volkskörper abgrenzt und innerlich durch eine gewisse Verfassung ausbildet, entsteht ein Staat. Wie viele Glieder er umfaßt, ob er mit einer Nationalität zusammenfällt, ob er nur einen Theil einer Nation oder verschiedene Völker ganz oder theilweise umfaßt, darauf kommt es nicht an. Allerdings wird er um so fester zusammenhalten, wenn ihm die so starken Triebkräfte des nationalen Gefühles zu Hilfe kommen. Aber nicht dieses macht den Staat, sondern die Ordnung des Rechtes und der Sicherheit. Wie also der Grund seiner Entstehung, so ist auch sein Wesen Selbstbeschränkung. Nur dadurch entsteht ein Staat, daß sich eine gewisse Menge von Menschen darüber einigt, die materiellen Interessen im Verkehre unter sich als Nebensache zu betrachten, dafür aber die sittlichen und rechtlichen Zwecke durch gemeinsames Zusammenwirken um so mehr zu fördern. Je mehr der Staat das rohe Nationalitätsprincip überwindet, um so klarer wird er seiner Aufgabe bewußt.

6. Von der Anerkennung dieser Wahrheit, fürwahr einer Grundwahrheit für alle Politik, hängt die Erkenntniß der wahren Aufgabe des Staates ab, und einzig in der Unterwerfung unter sie hat er die Bürgschaft für Festigkeit, für Gedeihen und Bestand. Jeder Versuch zu einem Universalstaate trägt dagegen den Keim der Auflösung in sich [1], weil er auf Unwahrheit beruht und nach Unmöglichem strebt [2], und nie können sich gesunde Völker für eine solche Idee entflammen. Sie ahnen die Wahrheit, wenn sie auch den Grund nicht auszusprechen vermögen. Ohne einen vernünftigen Particularismus werden politische Einrichtungen nie Volksthümlichkeit und Dauer haben, nie die Opferfreudigkeit der Menge wecken. Sehr schön sagt der ungarische Dichter:

---

[1] Aristot., Polit. 2, 1, 4.

[2] Bluntschli, Lehre vom modernen Staate (5) I, 117 f.

Der Mensch bedarf der Schranken; er verliert
So viel an innerm Inhalt, als er sich
Ins ungemessene Weite ohne Halt verirrt;
Ich fürchte, daß er für die ganze Welt
Sich nicht so leicht begeistern wird, als er
Sich für der Eltern Grab begeistern kann[1].

Jene Staatslehrer, die unbekümmert um Recht, Geschichte und Wirklichkeit als echte Stubengelehrte stets nur mit selbsterfundenen Begriffen rechnen, jene Staatsmänner, welche sich dazu hergeben, mit ihrer Macht die Einfälle dieser Doctrinäre ins Leben zu übersetzen, und vor allem die Socialisten, welche ihren Stolz darein setzen, die Träumereien jener noch zu überbieten, haben allen Grund, bei dem gesunden Sinne des Volkes wieder in die Schule zu gehen. Denn indem sie dem Staate beharrlich die ganze Aufgabe zutheilen, die nur die gesammte Menschheit zu lösen berufen und fähig ist, zeigen sie, daß sie von der wahren Aufgabe des Staates kaum einen Begriff haben. Und was noch schlimmer ist, sie arbeiten eben dadurch dem Umsturze durch den Socialismus am besten vor. Sie mögen es vielleicht wenig ahnen, es ist aber doch die Wahrheit, daß gerade sie am meisten dafür thätig sind, dem Staate das Recht, ja die Möglichkeit der Existenz zu entziehen[2]. Was soll doch eine Menschheit, die nicht auf dem wirklichen Menschen ruht, noch seinen Verband mit Familie, Gemeinde, Stand und Staat achtet! Entweder ist sie ein todtes Wort, das mit der Wirklichkeit, mit der Geschichte, mit dem Wohl und Wehe der Menschen nichts zu thun hat und bloß als Redeübung gebraucht wird, oder, wenn sie einen Inhalt hat, dann reißt sie den Menschen heraus aus dem Zusammenhange mit den Kreisen, denen er durch Natur, Geschichte und Recht angehört. Mit einem solchen entwurzelten Menschen aber kann man alles anfangen,

---

[1] Madách, Tragödie des Menschen, 12. Gesang.
[2] Bluntschli, Staatswörterbuch IX, 612.

denn er hat die feste Unterlage und jeden sichern Rückhalt verloren. Darum ist ein Kosmopolitismus und ein Humanismus, der nicht einem sehr bestimmten Patriotismus als Gegengewicht dient, noch bedenklicher als ein Patriotismus, der nicht auf der treuesten Anhänglichkeit an Familie, an Beruf und Stand, an Herkommen, Sitte und Geschichte ruht. Wir können nun einmal den Menschen nicht als bloßes Gedankending nehmen, sondern nur als Glied der rechtlichen und historischen Gemeinschaften, Familie, Gemeinde, Staat, Kirche. Erst durch diese, und nur wenn er mit ihnen in fester Verbindung steht, ist er ein wahres lebendiges Glied der gesammten Menschheit. Diese Mittelglieder zerschlägt aber dieses fälschlich sogenannte Humanitätsprincip und sucht jeden Einzelnen unmittelbar und ohne alle weitere Vermittlung für das Ganze in Anspruch zu nehmen. Das ist aber gerade der Zweck, den die falsche Internationale verfolgt, die unsichtbare der geheimen Bünde und die sichtbare des Socialismus.

Um nicht dieser Verkehrtheit in die Hände zu arbeiten, muß sich der Staat einen bestimmten, enge gezogenen, durch die Natur der Verhältnisse und die Geschichte bestimmten Kreis seiner Thätigkeit festsetzen. Es kann nicht einer alles, noch ein jeder alles auf dieselbe Weise. Thut aber einer, was er kann, nach seiner Art, dann hat er alles gethan. Das gilt auch vom Staate. Gerechtigkeit und Sittlichkeit muß jedes Staatswesen fördern, aber jedes jene, die ihm zusteht, und auf die Weise, die ihm angemessen ist [1]. Wir müssen Hegel aufrichtig dafür danken, daß er in seiner Philosophie der Geschichte diesen wichtigen Punkt wieder so klar hervorgehoben hat, wenn wir schon die Anwendung, die er davon gemacht hat, nicht in alleweg billigen können. Jeder Staat muß in der That eine besondere sittliche Idee verfolgen. Je bestimmter

[1] Aristot., Polit. 5, 7 (9), 14.

diese ausgesprochen ist, je mehr die Art und Weise, in der er sie zu verwirklichen sucht, seiner ganzen Anlage und Einrichtung entspricht, um so mehr Erfolg wird er haben. Jeder Staat hat die Aufgabe, die Gerechtigkeit zu verwirklichen, aber jeder in einer besondern, ihm eigenen Weise. Man kann deshalb jeden Staat eine eigenthümliche Gestaltung des Rechtes [1], jede Politik, welche anders die Probe besteht, eine eigenartige Ausübung der Gerechtigkeit nennen. Ein an sich bester oder vollkommenster Staat kann nicht gedacht werden [2]. Darum hat sich ja eben der Staat als ein Theilganzes aus der großen Masse der Menschheit herausgebildet, weil er ihre allgemeine Aufgabe auf seine besondere Weise lösen will. Wer dem Staate Ideen zur Verwirklichung zuschiebt, die über ihn hinausgehen, sei es an Höhe, sei es an Umfang, wer ihn also in den Wahn hineinführt, als sei seine Aufgabe die Beherrschung von allem und jedem, was zur Cultur der Menschheit gehört, von Innerlichem und Aeußerlichem, von Göttlichem und Menschlichem ohne Unterschied, wer ihm in Erziehung und Wissenschaft, betreffs der Ehe, des kirchlichen Lebens, der innern Umgestaltung des socialen Lebens Ziele zuweist, die ihm ferne liegen, der arbeitet auf seinen Verfall hin, denn er untergräbt die Grundlage seines Wirkens und raubt ihm die Berechtigung seines Daseins. Der Staat ist zur Sicherung des Rechtszustandes und zur Wahrung des Friedens gegründet [3], nicht bloß für seine Angehörigen, sondern für alle. Er ist nur ein Theil des Ganzen und hat auf seinem beschränkten Platze und nach Maßgabe seiner besonderen Verpflichtungen zur Wohlfahrt des Ganzen das Seine beizutragen. Alle übrigen

---

[1] Eudem., Moral. 7, 9, 1.

[2] Waitz, Grundzüge der Politik 8. Cf. Aristot., Polit. 4, 1, 2. 3; 3, 5.

[3] Engelbert. Admont., De ortu et fine Rom. Imperii 16. 21. Thomas, Reg. princ. 1, 2.

Glieder des Ganzen, die neben ihm stehen, haben ebenso viele Rechte wie er. Verletzt er diese und greift er über seine Grenzen hinaus, so hat er sich zu einer Gefahr für die Sicherheit und den Frieden der Gesammtheit gemacht und damit sich selber der Berechtigung beraubt, zu existiren. Als Störenfried kann er aber auch nicht mehr Hort und Schutz des Friedens sein. Ist er das nicht, so hat er seinen Zweck verloren und kein Recht mehr zu sein. Ueberdies verliert er in eben dem Grade, in dem er sich über den besondern Kreis seiner natürlichen Wirksamkeit hinaus verirrt, an innerm Halt, an Kraft und Lebensfähigkeit, und wird gerade dadurch die Beute des ersten ernstlichen Angriffes.

7. Das Gedeihen des Staates liegt also im allgemeinen an vier Dingen. Zuvörderst hängt alles davon ab, daß er sich auf die ihm eigenthümliche, im ganzen ziemlich eng gemessene, dafür aber um so klarer erkannte und um so bestimmter erfaßte Aufgabe einschränke. Das ist im Grunde die größte Schwierigkeit. Wer vieles vermag, der ist nur zu leicht zum Glauben geneigt, daß er alles vermöge, und sehr schwer zu überzeugen, daß es die redlich um ihn meinen, die ihm Maß predigen. Je mehr Macht, desto näher liegt stets die Versuchung, sich in fremde Wirkungskreise einzudrängen. Das ist aber beim Staate nicht bloß viel leichter, sondern auch weit gefahrvoller, als wenn ein einzelner Mensch sich zu Uebergriffen fortreißen läßt. Diesen witzigt vielleicht die Erfahrung der Folgen, die nie lange auf sich warten lassen. Wer aber bringt den Staat, der sich einmal auf diese Bahn hat locken lassen, wieder zurecht? Wenn einer das Unheil erkennt, so sind Tausende, die vorwärts drängen und eine Umkehr unmöglich machen. Jede Mahnung an das Recht wird als Verrath am Vaterlande verschrieen, dafür das, was der Leidenschaft des Stolzes schmeichelt, als Selbsterhaltung, als Pflicht vertheidigt. Darum kann man wohl sagen, daß im Staatsleben die Sucht, durch

Uebergriffe die Macht zu erweitern, fast unheilbar ist, sowie sie das erste Mal aufgetreten ist. Ueberdies ist damit auch die Einsicht in den wahren Staatszweck verloren. Denn es ist ein Gesetz der ewigen Weltordnung Gottes, daß einer, der sich fremde Rechte anmaßt, stets unfähig wird, seine eigenen und eigentlichen Obliegenheiten auch nur zu erkennen.

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß jeder Staat sich lediglich auf sein eigenes, möglichst beschränktes Gebiet zurückziehen solle. Vielmehr muß, und das ist das Zweite, was wir zu sagen haben, jeder Staat auf dem Felde seiner besondern Thätigkeit sich so bewegen, daß er stets auch der großen Gesammtheit förderlich, jedenfalls nicht nachtheilig wird. Eben weil der Staat nur ein Theil des Ganzen, der Menschheit ist, bleibt er dieser für immer verpflichtet, auch wo er für seinen nächsten, eigenen Nutzen sorgt. Und er sorgt für diesen am besten, wenn er dem großen Ganzen aufrichtig dient. Wer einem Größeren wahrhaft und treu dient, dient mehr sich selber als jenem. Eine Politik, die ausschließlich dem Particularismus, oder um es richtiger zu sagen, dem Egoismus dient, eine engherzige Interessenpolitik, schädigt weit weniger die Gesammtheit, der sie die Erfüllung einiger Pflichten verweigert, welche vielleicht andere unschwer ersetzen können, als vielmehr die eigene Sache, welche sie der ohne Zweifel weit höher anzuschlagenden Unterstützung durch das Ganze beraubt.

Diesen beiden Pflichten des Staates gegenüber dem, was außer und was über ihm steht, entsprechen auf der andern Seite zwei Pflichten gegen das, was in und was unter ihm ist. Drittens nämlich darf der Staat nie außer Acht lassen, daß nicht seine einzelnen Mitglieder um seinetwillen da sind, sondern daß er, wie durch, so für seine Glieder besteht. Das klingt freilich den Ohren unseres Geschlechtes wie eine gelinde Ketzerei. Rühmt man es ja doch der Neuzeit als einen Vorzug nach, daß jetzt alle Einzelnen vollkommen vom Staate durchdrungen

und mit all ihrer Lebensthätigkeit zu Werkzeugen des Staates herabgedrückt sind [1]. Ja man scheut sich nicht einmal vor der Forderung, der Staat müsse mit einer Uebermacht versehen sein, gegen welche die Macht jedes einzelnen Willens unendlich klein sei [2], und er müsse eben das Volk durch harte Gesetze und unerbittliche Zucht so lange üben, bis es die schwere Last als selbstverständlich, natürlich und nothwendig empfinde [3]. Indes, dagegen müssen wir protestiren im Namen des Staates und der Menschheit. Der Staat soll kein Sklavenstaat sein, um nicht zu sagen ein Stall für vernunflose Wesen, und seine Unterthanen dürfen nicht zum Thiere degradirt werden. Jedes seiner Glieder ist ein freies, selbständiges, persönliches Wesen, das nicht mit seinem ganzen Dasein im Staate aufgeht. Dadurch, daß einer Bürger wird, hört er nicht auf, Mensch zu sein. Er ist und bleibt Mensch, und mehr noch, er bleibt Christ und hat Recht und Pflicht, als Christ zu leben. Auch den Unterthanen des Staates gilt das Gesetz eines Höhern, daß sie ein Ziel verfolgen müssen, welches über die engen Schranken des Staates hinausreicht. Der Staat kann sie nicht davon dispensiren, daß sie über jede ihrer Handlungen einer höhern Gewalt, dem unbestechlichen göttlichen Richter, Rechenschaft abzulegen haben. Nichts gibt ihm ein Recht, Vernunft, Freiheit, Gewissen der Seinen zu vergewaltigen oder gar deren ewiges Loos zu gefährden. In dieser Hinsicht hoffen wir zur Ehre des Staates und der Humanität, daß es ewig bei den Sätzen des christlich-germanischen Rechtes bleiben wird: Der Mensch ist Gottes und nicht des Kaisers [4]. Die Leute sind

---

[1] J. G. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 14. und 15. Vorl. (G. W. VII, 210. 221).

[2] Ders., Grundlage des Naturrechtes, § 16. III, d. (G. W. III, 153).

[3] Lasson, Rechtsphilosophie 328.

[4] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 43 (2, 155).

Gottes und der Zins des Kaisers[1]. Der Kaiser hat nicht einmal das Recht über des Menschen Leib[2]. Der Staat hat für den Frieden, die innere Ruhe, die äußere Sicherheit des Ganzen zu sorgen, aber so, daß jeder Einzelne mit allen Rechten und Pflichten seine Rechnung dabei findet.

Weil nun aber der Einzelne nicht mit all seinen Anforderungen im Staate seine ganze Befriedigung erreicht, so erwächst für den Staat eine neue, die vierte Pflicht. Es gibt Interessen, die wir nur verwirklichen entweder durch die gesammte Menschheit oder durch eine Vereinigung von solchen, welche zu einem gewissen besondern Zwecke ihre Kräfte und Erfahrungen verbinden. Darum darf der Staat unter keiner Bedingung ein Hinderniß solcher Gemeinschaften sein, welche die Menschen, sei aus freiem Antriebe, sei es zufolge des natürlichen oder des übernatürlichen Gesetzes, eingehen, um entweder ihren materiellen und Culturbedürfnissen oder ihren religiösen Pflichten gerecht zu werden. Familie, Gesellschaft mit allen ihren einzelnen Gliederungen und selbstverständlich die Kirche haben trotz der Rechte des Staates unverbrüchliches Recht, zu bestehen und thätig zu sein zur Erreichung ihrer Zwecke. Ein Staat, der diese Rechte nicht achtet, verachtet sein eigenes Recht. Bei aller Geschlossenheit des staatlichen Gesammtwesens kann und muß jedem einzelnen Theile des Staatskörpers und jeder Macht, die innerhalb des Staates ihre eigenen berechtigten Zwecke verfolgt, vollkommene Freiheit gewahrt werden[3]. Man darf es wohl sagen, daß die Uebertretung dieses Staatsgrundgesetzes stets die schwersten Gründe zum Verdachte über den Zustand des Staates darbietet. Fremde Rechte greift man doch nur an, wenn man der seinen unsicher oder verlustig geworden ist. Schon den Alten galt deshalb die übermäßige Centrali-

[1] Graf und Dietherr a. a. O. 40 (2, 105).
[2] Ebenda 350 (7, 375). [3] Aristot., Polit. 5, 2, 7.

sation, das Hineinregieren in alles als das sicherste Zeichen, daß das innere Leben des Staates faul und morsch sein müsse [1], und die Geschichte gibt ihnen recht. Je mehr es mit dem Staatsleben abwärts geht, desto mehr sucht allezeit der Staat alles zu sein und alles in sich aufzusaugen. Die Gesetze nehmen dann in erschreckender Zahl zu. Der Staat beschäftigt sich mit gar allem. Was nicht ausdrücklich befohlen ist, gilt wie im Pharisäismus als strafwürdig. Die Menschen werden zu Maschinen. Die Schwäche des Staates zeigt sich handgreiflich darin, daß auch das Kleinlichste befohlen werden muß, weil nichts mehr frei und natürlich von innen heraus gedeiht, das heißt, gedeihen darf [2].

8. So die Staatslehre des Naturrechtes und des Christenthums. Möge man also immerhin der christlichen Auffassung vorwerfen, daß neben ihr kein Staat bestehen könne, es wird nach dem Gesagten wohl nicht nothwendig sein, sie dagegen zu vertheidigen. Nein, nicht rechtfertigen wollen wir die Religion des Herrn, sondern es ihr nachrühmen, daß sie den Staat zuerst wieder auf sein natürliches Recht zurückgeführt, daß sie dem Menschen das Leben in ihm erträglich, ja angenehm gemacht, daß sie ihm dadurch selber seine wahre innerliche Gesundheit und Stärke zurückgegeben hat.

Der große Uebelstand des antiken Staatslebens war der Mangel an selbständigem innern Leben. Alle waren mit allem, was sie waren und vermochten und besaßen, unbedingt dem Staate verpflichtet, ja verknechtet. Den Glanz und die Macht des Ganzen zahlte der Einzelne mit einer nach unseren Begriffen unerträglichen Knechtung. In Sparta war nach Plutarchs Ausdruck keinem erlaubt, sein Leben nach eigenem Gut-

---

[1] Aristot., Polit. 2, 2 (5), 7. 9.

[2] Ibid. 6, 4 (6), 2. Cf. Authent. coll. 4. tit. 7. nov. 28. praef.: Non in verborum multitudine, sed in vero et justo rerum effectu robur imperii collocandum est.

dünken einzurichten, sondern jedem wurde, gerade wie sonst den Soldaten im Felde, Essen und Trinken und jeder Schritt und Tritt vorgeschrieben. Und es dachte auch keiner daran, daß er sich selber angehöre, sondern jeder betrachtete sich lediglich als Sache des Staates [1]. Aber auch in dem ob seines geistigen Lebens so gerühmten Athen war es nicht anders. Nicht einmal ihr selber gehört euch an, viel weniger dürft ihr euer Eigenthum als euern Besitz betrachten; denn alles gehört dem Staate [2], ist auch dem Athener gesagt, und zwar nicht von einem Tyrannen oder Eroberer, sondern von Plato dem Philosophen. Selbst Sokrates besinnt sich nicht einen Augenblick, den Grundsatz des radicalsten Absolutismus zu seinem Bekenntnisse zu machen. Was der Staat befiehlt, lehrt er, ist recht; gerecht ist, wer thut, was der Staat will [3]. Also ganz das Wort Hegels: Was vernünftig ist, das ist wirklich; was wirklich ist, das ist vernünftig [4]. Genau so lehrt später wieder Marc Aurel [5]. Wir können wohl sagen, daß das der allgemeine Grundsatz des Alterthums war. Man kann sich denken, wie sich das Staatsleben unter solchen Verhältnissen gestalten mußte. Die Forderungen waren maßlos. Von einer Rücksicht auf Gewissen und Freiheit war keine Rede. Forderte der Staat auch nur einen Pfennig mehr vom Bürger, als er zahlen konnte, so war die Strafe Haft, Ehrlosigkeit, Vermögenseinziehung [6]. Von dem weitaus überwiegenden Theile der Bevölkerung, von den Sklaven, ist ohnehin zu reden nicht möglich, wenn vom Staate die Sprache ist. Gegen sie ist schon dem Herrn alles erlaubt [7]. Wie erst dem Staate! Sie können nicht einmal

---

[1] Plutarch., Lycurg. 24, 1. [2] Plato, Leg. 11, p. 923. a.
[3] Xenophon, Memorab. 4, 4, 12 sqq. 6, 6.
[4] Hegel, Philosophie des Rechtes, Vorrede (G. W. VIII, 17).
[5] Marc. Aurel. 4, 10.
[6] Andocides, De myster. 73. Isocrates, Panathen. 10.
[7] Seneca, Clement. 1, 18, 2.

ein Bestandtheil des Staates genannt werden. Sie sind nur eine Sache. Für sie gibt es kein Recht, kein Gewissen, keinen Namen[1]. Das waren die Verhältnisse in den seltsamerweise sogenannten Freistaaten des Alterthums. Wir brauchen uns dann nicht mehr über das zu verwundern, was uns die Geschichte über die römische Kaiserzeit berichtet. Nunmehr hatte sich der heidnische Staatsbegriff in seiner ganzen Folgerichtigkeit ausgebildet und bewies auch dem Vertrauensseligsten, daß neben ihm nichts mehr bestehen könne, was an Freiheit und Selbständigkeit erinnerte. Man sprach freilich und spricht noch immer von der großartigen Ordnung und Gerechtigkeit im Römerreiche. Allein, sagt Aulus Gellius hierzu, Worte sind etwas anderes als die Wirklichkeit[2]. So kam es denn, daß die Ueberzahl der Menschen die Mühe des Lebens nicht mehr auf sich nehmen mochte, für das sie weder Schutz noch Mittel fand, und daß für das verschwindend kleine Häuflein der Ueberreichen vollends um ihres Reichthums willen kein Recht und kein Lebenstag sicher war.

Solchen Zuständen gegenüber konnte es nicht genügen, wenn das Christenthum bloß den Blick der Menschen nach oben richtete. Es war für den ersten Augenblick einige Hilfe, daß es die zertretene Menschheit durch die tröstliche Aussicht auf eine ewige Vergeltung in einer bessern Welt emporhob, und daß es die so schwer gemachte Pflicht des Gehorsams gegen eine solche Gewalt durch den Hinweis auf Gott erleichterte, dem ja doch eigentlich die Unterwerfung gelte. Aber für die Dauer konnte das nicht genügen. Es mußten menschenwürdigere Verhältnisse im Staatsleben selber geschaffen werden. Nachdem einmal die christliche Lehre in jedem Einzelnen das Bedürfniß nach Freiheit und das Bewußtsein der persönlichen

---

[1] Vgl. I. Band (2. Aufl.) 13, 9, S. 514 ff.; II. Band (2. Aufl.) 4, 2, S. 192 ff.

[2] Aulus Gellius 16, 13.

Selbständigkeit lebendig gemacht hatte, mußte auch das öffentliche Leben so gestaltet werden, daß jede Persönlichkeit für sich und jede berechtigte engere Vereinigung freie selbständige Bewegung fand, und daß alle ihren Theil an der Entwicklung des Ganzen haben konnten, ohne daß dabei das Ganze zu Schaden kam [1]. Man sagt zwar oft, diese Aufgabe habe das Eindringen des Germanenthums ins Römerreich von selber gelöst. Aber dieses neue germanische Element schuf für das Staatsleben nur erst eine neue Gefahr. Im antiken Staate ist die Gewalt, das Gesammte alles, der Einzelne nichts. Der germanische Geist weiß nichts vom Staate und duldet keine Aufsaugung des Einzelnen durch das Ganze oder auch nur das Aufkommen irgend einer eigentlichen Gewalt [2]. Die größte Gefahr für das germanische Staatsleben ist ewig die, daß der Unabhängigkeitstrieb des Einzelnen die Einheit des Ganzen zersprenge. Der Deutsche dient dem großen Ganzen aus Ueberzeugung nur um des selbständigen Einzelnen willen. Und gerade da, wo der Staat zu viele Ansprüche erhebt, fühlt er am ehesten in sich ein Jucken jener Reckenlust, das Gebäude mit seinen Schultern aus den Fugen zu drücken oder den Boden mit den Füßen durchzutreten, von der seine alten Heldensagen mit unverkennbarer Freude so oft erzählen. Weit entfernt also

---

[1] Cf. Thomas 1. 2. q. 105. a. 1.

[2] Caesar, Bell. gall. 6, 23. Tacit., Annal. 13, 54 (in quantum Germani regnantur). Gregor. Tur., H. Franc. 4, 14; 7, 8; 8, 30; 9, 3. Besonders Tacit., Germ. 7. Die einzigen Germanen, welche einige Gewalt und Herrschaft ertrugen, waren die Gothen, und auch sie ließen sich nicht zu viel zumuthen. Tacit., Germ. 43. Vgl. dazu Waitz, Deutsche Verfassungsgesch. (2) II, 146 ff. Arnold, Deutsche Urzeit 331 ff. 357 ff. Wo ein deutscher Fürst machtvoller eingriff, durfte er das nur als Feldherr, als Herzog, nicht als König wagen. Siehe Zöpfl, Deutsche Rechtsgesch. (4) II, 188. Schröder, Deutsche Rechtsgesch. 19 f. 114 f. Vgl. Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 486 (9, 13).

davon, daß das Germanenthum dem Christenthum seine schwierige Aufgabe in diesem Stücke sollte abgenommen haben, hat es ihm diese nur verdoppelt.

Diesen beiden Uebelständen gegenüber, einer Concentration, die alles Persönliche und Besondere zu ersticken drohte, und einem Subjectivismus, neben dem das Ganze schwer zu seinem Rechte kommen konnte, handelte es sich darum, Einheit und Sonderrechte, Selbständigkeit aller Glieder mit Hingabe an das Ganze, Freiheit der Person mit Achtung vor der Autorität, unerschütterliche Festigkeit des Gewissens mit unverbrüchlicher Anerkennung des Gesetzes, Handeln nach persönlicher Ueberzeugung mit Opfergeist, mit Belehrbarkeit und Selbstbeschränkung, Treue gegen Pflicht und Obrigkeit mit der Forderung gesetzlichen Schutzes, Unterwürfigkeit unter die Macht mit dem Begehren in Einklang zu bringen, daß auch diese ihre Verpflichtungen gegen den geringsten der Unterthanen anerkenne und ausführe. Für die Staatsmänner und Juristen der alten Ordnung mochten diese Aufgaben als unlösbar, als Widerspruch in sich selber erscheinen. Sie haben auch gar keinen Versuch zu einer Lösung gemacht. Im Gegentheil. Je mehr die Rechtswissenschaft ausgebildet und der Staatsbegriff genauer entwickelt wurde, um so größer wurde der Druck nach unten. Die neuen christlichen Anschauungen gingen in diesem Stücke an den Staatsmännern spurlos vorüber. Die spätrömischen und byzantinischen Zustände zeigen eine ständig steigende Bedrängung der Gemeinden. Die Lasten werden schwerer, die Freiheit wird mehr eingeschränkt, die Rechte auf ein geringeres Maß zurückgeführt als unter Hadrian und Caracalla [1].

Da blieb dem Christenthum nichts übrig, als selber zuzugreifen. Es hat natürlich in dieser Frage, die nicht seine eigentliche Aufgabe betraf, keine Gesetze gegeben. Es hat auch

---

[1] Rein bei Pauly, Real=Encykl. II, 886 f.; V, 224 f.

nicht hochtönende politische Programme ausgegeben nach Art jener, wovon die Alten sagten: Worte vom Schnee des vorigen Jahres[1]. Es hat auch nicht gelehrte philosophische Erörterungen, nicht heftige politische Debatten angestellt, sondern sich an die Arbeit gemacht durch praktische Lösung. Ueberall erhoben sich die Bischöfe und Priester als Sachwalter der Gemeinden und der überbürdeten Bürger. Sie wurden tausendmal als Unruhestifter, als ehrgeizige Volkstribunen angefeindet, verdächtigt, verfolgt. Sie ließen sich aber durch all das nicht irre machen, und nach einem mühevollen Werke von Jahrhunderten war die Arbeit so gethan, daß der christliche Geist, der sie vollbracht hatte, sich immerhin, obwohl noch vieles an der Vollendung fehlte, vor der Welt in Ehren sehen lassen konnte. An Körperschaften und freien Vereinigungen, an Freiheiten, an Privilegien war im Mittelalter kein Ende. Ein Standesbewußtsein herrschte ohnegleichen. Für die Ehre, für das Gedeihen der Innung, der Verbrüderung, der Gemeinde opferten diese ehemals so selbstsüchtigen Männer alles. Und in jedem dieser kleineren Kreise, so enge geschlossen er war, so strenge Zucht er handhabte, bewegten sich wieder ebenso viele selbständige, eigenartige, nur ihrer Ueberzeugung folgende, originelle Charaktere, als Menschen darin lebten, alle begeistert für ihre Freiheit, alle aber auch den Gedanken an das eine gemeinsame große Ganze vor Augen, dem sie sich freudig und opferbereit als freie selbstthätige Glieder einfügten. Für das Vaterland gaben sie alles. An ihm Untreue zu üben, das galt ihnen ärger als das Verbrechen des Judas[2]. Um

---

[1] Körte, Sprichw. der Deutschen (2) 8772.

[2] Kuonrât, Rolandslied 6103. Auch Dante setzt Vaterlandsverräther und Verräther an Gott zusammen in die unterste Hölle. Und das sind Geistliche und kirchlich Gesinnte, die also denken. Kein Wunder, daß die deutsche Gesetzgebung ebenso urtheilte. Siehe Zöpfl, Deutsche Rechtsgesch. (4) III, 373. 377. 417.

ihren ganzen Abscheu vor dem Verrathe auszudrücken, erfanden sie das gräßliche Sprichwort: Vom Verräther frißt kein Rabe[1]. Für das Vaterland zu sterben, galt ihnen als ein Tod, so schön, so heilig, so sündentilgend wie der Martyrtod[2]. Aber freilich, es war das christliche Vaterland, der Schutz ihres Glaubens, die Schule des Lebens, der Bundesgenosse der Religion, worin sie ihr Glück gefunden hatten; es war das lebendige Christenthum, das ihren Unabhängigkeitsdrang mit der Pflicht des Gehorsams versöhnte, das sie ihre Hingabe an den Staat zu einem wahren Gottesdienste erheben lehrte, das aber auch ihre Unterordnung unter eine strenge und einheitliche Leitung durch Zuwendung von Freiheit und Recht für alle aufwog.

9. Inzwischen sind andere Zeiten gekommen. Die Welt hat die Wiederherstellerin der Freiheit als Feindin der Freiheit, die Lehrerin des Gehorsams als Zerstörerin des Gehorsams, die Schützerin der Autorität als Untergraberin der Autorität verdächtigt, verfolgt, von allem Einflusse auf das

---

[1] Körte, Sprichw. der Deutschen (2) 7862.

[2] Chanson de Roland 1134. Kuonrât, Rolandslied 78 ff. 3251 ff. 3409 ff. Man ging so weit, selbst den Tod der „Heiden" fürs Vaterland Martyrium zu nennen (Chanson de Roland 1638). Noch heute glaubt das patriotische Volk im südlichen Bayern, daß die, welche im Krieg für das Vaterland sterben, sofort „von Mund auf" zum Himmel fahren wie die Neugetauften und die Martyrer. In der That sagt der hl. Thomas (2. 2. q. 124. a. 5 ad 3), daß man den Tod fürs Vaterland zum Martyrium machen könne, wenn man ihn durch die Meinung zum Tode um Gottes willen mache, und um so mehr, wenn der Krieg ein wahrer Krieg für Christus ist (Supplem. q. 96 [97]. a. 6 ad 11). Vgl. Sylvius zu beiden Stellen, Soto in 4. d. 49. q. 5. a. 2. concl. 4. § ad haec tandem, und besonders Billuart, Tr. de fortit. d. 1. a. 2. pet. 1. Warum Krieger dennoch nicht Martyrer genannt werden, erklärt sich daraus, daß bloß dulden und leiden ungleich mehr ist als kämpfend unterliegen. Salmantic., Curs. theol. tr. 9. d. 3. n. 24; cf. n. 15.

öffentliche Leben ausgeschlossen. Was darüber aus Freiheit, aus Gehorsam, aus Autorität geworden ist, liegt auf der Hand. Vielleicht könnte der Staat, der ohne diese drei Dinge nicht zu bestehen vermag, aus einer Vergleichung zwischen der Geschichte vergangener Tage und der jetzigen Zeiten am ehesten lernen, wo seine wahren Freunde sind und wo er am sichersten Schutz in den Gefahren der Gegenwart und Zukunft zu hoffen hat.

Sechsundzwanzigster Vortrag.

Der Staatszweck.

1. Gerechtigkeit besteht darin, daß jeder das Seinige erhält. Wer etwas empfängt, muß etwas dafür geben; wenn für einen etwas gethan wird, so muß er zum Entgelt etwas leisten. Und zwar müssen Gabe und Gegengabe sich gegenseitig entsprechen. Gerechtigkeit ruht also auf Gleichheit[1], wenn nicht auf mathematischer, so doch auf verhältnißmäßiger[2]. Wo Ungleichheit, da kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß eine Ungerechtigkeit begangen wird[3].

Wer also ein Recht übernommen hat, der hat auch eine Pflicht auf sich genommen; denn es gibt kein Recht, das bloß eine Befugniß einräumt. Will einer von seinem Rechte rechtmäßigen Gebrauch machen, so muß er seiner Verpflichtung nachkommen. Ist ihm diese zu beschwerlich, so bleibt ihm nur ein Ausweg übrig, seinem Rechte zu entsagen, vorausgesetzt, daß er das kann, ohne andern neuen Schaden zuzufügen. Das ist alsdann zwar kein Zeichen von Muth und von Beharrlichkeit und von Eifer für die Gerechtigkeit, aber wenigstens ein Weg, um der Ungerechtigkeit auszuweichen.

Nun soll aber der Staat vor allem die Stütze und die Verwirklichung der Gerechtigkeit sein. Jeder Staat ist, wie sich

[1] Aristot., Eth. 5, 3 (6), 3; Magna Mor. 1, 34, 9.
[2] Id., Eth. 5, 3 (6), 8. 12. 14.
[3] Id., Eth. 5, 3 (6), 3; Magna Mor. 1, 34, 5.

die Alten ausdrücken, eine Abart oder eine gewisse Abgrenzung des Gerechten [1]. Das macht so sehr sein Wesen aus, daß er auf die Dauer nicht bestehen kann, wenn er sich vom Rechte entfernt [2]. Und da es nur ein Gerechtes wie nur ein Gutes gibt, so kann die Güte [3] und die Klugheit und die Stärke und die Gerechtigkeit des Staates, kurz, die Staatstugend ihrem Wesen nach keine andere sein als die des einzelnen Menschen [4]. Wir können also von der öffentlichen Sittlichkeit nicht anders reden als von der des Individuums und für das öffentliche Recht keine anderen Grundsätze aufstellen als für das Privatrecht.

Ist dem also, so ruhen auch auf dem Staatsrechte Verpflichtungen und sind mit ihm ebenso verbunden wie mit jedem Rechte, das ein Einzelner erwirbt. Und zwar beziehen sich diese Verpflichtungen nicht bloß auf den Staat selber als Ganzes und allenfalls noch auf andere Staaten, sondern auch auf die Menschen, denen gegenüber der Staat Rechte besitzt. Denn nicht sie sind um seinetwillen geschaffen, sondern er ist um ihretwillen gebildet. Nun ist aber der Zweck, wegen dessen ein Recht verliehen wird, der, daß das Gute verwirklicht werde, zu dem das Rechte der Weg ist; denn das Rechte ist immer das Mittel und nur das Gute das, wonach man um seiner selbst willen durch alles andere strebt [5]. Somit ist vom öffentlichen Rechte die Pflicht untrennbar, für das Beste derer zu sorgen, die ihm unterstehen. Indem sich also der Staat zum Nutznießer und Vollstrecker des öffentlichen Rechtes hergibt, übernimmt er die Verpflichtung, das Wohl der Staatsangehörigen zu betreiben. Will er diese nicht anerkennen, so muß er auch die Verwaltung des öffentlichen Rechtes zurückgeben, folglich, da dieses von ihm unlöslich ist, sich selber aufgeben.

---

[1] (Aristot.) Eudem. 7, 9, 1. [2] Id. 7, 13 (14), 2.
[3] Id., Eth. 1, 2 (1), 8.
[4] Id., Pol. 7, 1, 5. Thomas, Reg. princ. 1, 15.
[5] Aristot., Rhetor. 1, 6, 2 sqq.

2. Es ist also eine ganz überflüssige Frage, ob der Staat einen Zweck habe. Wenn er anders Träger und Ausüber eines Rechtes ist, und das ist er und muß es sein, so hat er auch einen Zweck, und zwar den Zweck, den das Recht überhaupt hat. Wie ein guter und ein gerechter Mensch und ein guter und gerechter Staat nach denselben Grundsätzen beurtheilt werden müssen, so haben auch der einzelne Mensch und die Menschheit als Gesammtheit, als Gesellschaft oder als Staat, einen einzigen und gleichen Zweck [1].

Was soll man also denken, wenn Rechts- und Staatslehrer behaupten, der Staat habe keinen Zweck, jedenfalls wäre es besser, davon nicht zu sprechen? [2] Warum soll man davon nicht sprechen? Soll das etwa bedeuten, er werde in Wirklichkeit so übel erfüllt, daß es besser sei, den Schleier christlicher Liebe darüber zu decken? Oder will man die Rede nur darum nicht darauf fallen lassen, weil man recht gut begreift, daß, wenn der Staat Zwecke zu erfüllen hat, ihm auch Pflichten obliegen, und weil man darüber nicht gerne reden hört?

Es wird wohl das letztere der Fall sein. Die Voraussetzung, von der dieser Beschwichtigungsversuch ausgeht, ist denn auch ganz richtig. Ja, der Staat hat Pflichten, weil er einen Zweck hat. Zwecklos kann er nicht sein, denn nicht einmal die Kröte und der Wurm sind zwecklos; niemand wird ihm die Schmach anthun wollen, von ihm zu sagen, was Meusebach von einem Taugenichts zu sagen liebte: er ist unter die Zwecklosen gegangen. Und Selbstzweck kann er wieder nicht sein, wenigstens nicht für die, denen Hegels und überhaupt des Pantheismus Ansicht, er sei der sichtbare, gegenwärtige Gott auf Erden, unannehmbar ist; denn Gott allein ist sein eigener Zweck. Ist er aber nicht selber Zweck, so hat er einen Zweck außer und über sich.

---

[1] Aristot., Pol. 7, 13 (15), 16. [2] Lasson, Rechtsphil. 313.

3. Dieser Zweck ist, um beim Kleinsten und beim Nächstliegenden zu beginnen — leider zugleich dem, was am leichtesten übersehen wird —, das Wohl jedes Staatsangehörigen. Es war erst der Neuzeit vorbehalten, diesen Satz ausdrücklich zu läugnen. Schon Kant hat das ziemlich entschieden gethan[1]. Nunmehr aber sagt Lasson mit der denkbar größten Kaltblütigkeit und Kürze: Der Staat hat in keinem Falle die Aufgabe, die Menschen glücklich zu machen[2].

Wenn das wirklich Ansicht und Praxis des modernen Staates ist, dann steht er selbst dem antiken Zwingstaate um vieles nach. Denn so wenig dieser auch darauf Rücksicht nahm, was den Menschen wohl und wehe that, so anerkannte doch das Alterthum so viel, daß, wo das Leben in ihm Vortheile bringt oder Lasten auferlegt, diese gleichmäßig vertheilt werden sollen[3]. Ja, Cicero geht so weit, daß er denen, welche die Staatsgeschäfte führen, zur Pflicht macht, auf den Vortheil der Untergebenen zu denken, da sie ihr Amt nicht zu ihrem eigenen, sondern zum Nutzen jener haben[4]. Das ist gerade nicht sehr viel, was in diesen Worten liegt, aber es ist doch eine theilweise Ahnung der Wahrheit. Ganz konnte diese der alten Welt nie einleuchten, denn ihr Begriff vom Staate ließ den Gedanken, auf den alles ankommt, nie und nimmer aufkommen. Daß der Staat als solcher auch Pflichten gegen den Einzelnen habe, daß jeder, auch der kleinste und schwächste Unterthan ihm mit seiner Persönlichkeit frei, selbständig und als Träger unveräußerlicher Rechte gegenüberstehe, daß die Mitglieder des Staates aus eigenem Antriebe, ohne seine Ermächtigung zur Wahrung und Verstärkung ihrer Rechte sich untereinander verbinden können, das waren Lehren, die in den Ohren des alten Geschlechtes als himmelschreiende Ketzereien klangen. Sie klingen

---

[1] Kant, Rechtslehre § 47—49. [2] Lasson, Rechtsphil. 319.
[3] Aristot., Eth. 5, 3 (6), 7. [4] Cicero, Offic. 1, 25.

freilich als solche auch in den Ohren des neuen Geschlechtes, das fast unter die Heiden herabgesunken ist, indem es lehrt, der Staat sei die Bedingung alles Sittlichen, sei die sittliche Ordnung, ohne welche der Mensch nicht Mensch werde, sei das, wodurch allein der Einzelne erst Person, ja sittliche Person werde [1].

Was nun aber dem Alterthum unfaßlich schien und dem modernen Geiste abermals unfaßlich geworden ist, das hat die christliche Auffassung von Mensch, von Recht und von Staat begreiflich und zur herrschenden Lehre gemacht. Seitdem hieß es: Das Recht ist für jedermann [2]. Nichts über uns ohne uns [3]. Gleiche Bürde bricht keinem den Rücken [4]. Der Herr kann seinen Mann nicht erniedrigen. Was man mir gewähren muß, darf man mir nicht entwehren [5]. Auf Grund dieser Denkweise gab nun die Theologie und die Jurisprudenz dem Begriffe der justitia distributiva, der vertheilenden Gerechtigkeit, eine viel weitere Bedeutung, als sie bisher gehabt hatte. Die Alten wagten es nur den mit der Autorität bekleideten und den mit der Verwaltung beschäftigten Personen einzuschärfen, daß sie die Pflicht haben, für Ausgleichung von Lasten und von Vortheilen zu sorgen. Das Christenthum aber hat auch darin das Naturrecht wiederhergestellt, daß es einmal die vertheilende Gerechtigkeit in einem weiteren Sinne, nämlich als zutheilende Gerechtigkeit, auffaßte, daß es zweitens die also erweiterte Pflicht nicht bloß den mit der Autorität bekleideten Personen, sondern der Gesammtheit aufs Gewissen band, und daß es drittens die justitia distributiva der justitia legalis, der gesetzlichen Gerechtigkeit, das heißt, den Pflichten der Unterthanen gegen die Gemeinschaft, als Gegengewicht an die Seite stellte. Damit war der wichtige Grundsatz zur Anerkennung gebracht, daß auch im öffentlichen Leben Rechte und Pflichten sich decken, daß nicht mehr bloß

---

[1] Trendelenburg, Naturrecht 286.
[2] Graf und Dietherr, Rechtssprichw. 1, 44.
[3] Ebenda 9, 101. [4] 9, 60. [5] 11, 48. 42.

die Allgemeinheit Rechte besitzt, sondern auch der Einzelne ihr gegenüber, sowie nicht nur der Untergebene Pflichten gegen den Staat hat, sondern auch dieser gegen jeden, selbst den unbedeutendsten seiner Angehörigen.

Nun erst konnte man wirklich von Gerechtigkeit, das heißt, von Gleichheit oder wenigstens von Verhältnißmäßigkeit reden. Nun konnte jeder freudig seine Opfer für die Gesammtheit bringen, weil er wußte, daß diese ihre Forderungen an das Ganze und ihre Unternehmungen mit Rücksicht auf sein Wohl einrichtete. So waren die Vortheile, die er aus der Hingabe an das Ganze zog, den Lasten entsprechend, die er dafür trug. Dadurch verlor das öffentliche Recht den Charakter des Moloch oder des unerbittlichen Fatums, den es im Alterthum stets an sich getragen hatte, und wurde menschlich, barmherzig [1], ja, wie das Mittelalter sagte, barmherziger als die Menschen selbst [2]. So wurde der Satz zur Wahrheit, daß nicht der Mensch um des Rechtes willen, sondern das Recht um des Menschen willen da ist [3]. Nun erst war der Mensch wirklich zum Mittelpunkte der Gesellschaft eingesetzt, ohne daß doch diese irgend eine Beeinträchtigung eines wahren Rechtes erfahren hätte.

4. Uebrigens müssen wir hier zwei Bemerkungen machen, damit das eben Gesagte nicht mißdeutet werde. Man hat geglaubt, den Staat von aller Berücksichtigung des Privatwohles durch die Worte entbinden zu können, es sei ein grober Eudämonismus, wenn man von ihm verlange, er solle die Menschen glücklich machen. Durch äußeres Wohlergehen werde überhaupt niemand glücklich. Für ein edleres Gemüth sei die Freiheit der eigenen Thätigkeit ein viel begehrenswertheres Gut. Das ist nicht bloß richtig, sondern noch viel zu wenig gesagt. Wir kennen noch ganz andere Dinge, ohne die keiner glücklich

---

[1] Graf und Dietherr, Rechtssprichw. 7, 598.
[2] Ebenda 7, 619. [3] Dig. 1, 5, 2.

sein kann, Dinge, die uns Güter über alle Güter sind, Wahrheit, Glaube, Sitte, Gewissenstreue und Reinheit des Herzens. Eben deshalb wäre es uns aber auch, wie man zu sagen pflegt, nicht im Traume eingefallen, daß jemand das Wort Privatwohl bloß von äußerlichen Gütern verstehen könnte. Nicht als ob diese ausgeschlossen wären. Wir wünschen sehr, die Staatsmänner und die Staatenlenker möchten ein wenig bedenken, daß das Hungerleiden zum Wohle der Menschen gerade auch nicht beitrage. Wenn gleich das Huhn im Topfe nicht nothwendig zur Volkswohlfahrt gehört, so glauben wir doch sagen zu müssen, daß in dem Staate, dessen Bürger selbst am Sonntage nicht viel mehr als Kartoffeln auf den Tisch stellen können, für das Wohl der Unterthanen nicht genügend gesorgt ist. Daneben wissen wir wohl, daß es selbst im socialistischen Schlaraffenlande übel um das Wohl der Menschen bestellt wäre, wenn nicht die wahren Güter des Lebens, Gerechtigkeit, Liebe, Sittsamkeit, Mäßigkeit, Geduld, Bescheidenheit, Frömmigkeit und Religiosität in allen Herzen herrschen. Daher eben unser Begehren, daß der Staat an der Förderung dieser Mittel zum Glücke mitarbeite, um seiner Aufgabe Genüge zu leisten.

Wir sagen nur, daß er das Seinige zur Beglückung der Menschen beitragen, nicht, daß er die Menschen glücklich machen solle. Das erwartet nur der Staatsabsolutist und der Socialist von ihm. Uns ist es schon genug, wenn er nur die Klippen wegräumt, welche die Menschen auf der Fahrt nach dem Glücke nicht selber zu vermeiden im Stande sind, und wenn er ihnen aushilfsweise durch seine Gesetzgebung und durch seine Macht den Schutz gewährt, ohne den sie ihre berechtigten Wünsche nicht verwirklichen können. Der despotische Pantheismus eines Hegel und Strauß sagt freilich, das sei unmöglich, denn die Entfaltung des Menschengeistes in der Geschichte und der Gang des großen eisernen Maschinenwerkes spotte aller Versuche des Eingreifens. Und der pantheistische Liberalismus

eines Darwin, eines Herbert Spencer und der ganzen evolutionistischen Culturgeschichte predigt das Gehenlassen und die Nichtintervention; denn das mache eben den Trost des Glücklichen aus, der aus dem Kampfe um das Dasein als der Geschickteste übrig bleibe, daß er sich dann als selbstgemachter Mann bewundern könne. Aber wenn nicht unsere Cultur jene Träumereien von einem urweltlichen und vorgeschichtlichen Kampfe aller gegen alle verwirklichen soll, muß der Staat ordnend selbst im privatrechtlichen Leben nachhelfen und Recht, Sitte und Religiosität durch seinen Einfluß unterstützen.

5. Davon also, und das ist das Zweite, was wir zu sagen haben, kann keine Rede sein, daß die einzige oder auch nur die hauptsächliche Aufgabe des Staates in der Sorge für das Privatwohl bestehe. Es ist ganz und gar unbegreiflich, wie ein Macaulay, dem es sonst an staatsmännischem Blicke wahrhaftig nicht fehlt, behaupten konnte, der Fehler in der Politik der Alten und Macchiavelli's liege darin, daß sie die wahre Aufgabe der Gesetzgebung und der Gesellschaft mißkannt hätten, nämlich die, das Privatglück zu vermehren. Wir wollen glauben, daß ihm der Abscheu gegen den Despotismus und gegen den Liberalismus und sein natürliches Gefühl für Menschlichkeit und Gerechtigkeit diese Uebertreibung eingegeben habe, aber eine Uebertreibung ist sie nun einmal, und zwar eine große und schädliche.

Eine nicht minder verwerfliche Uebertreibung, nur nach der entgegengesetzten Seite, ist die Lehre vom sogenannten Rechtsstaate, welche Kant und Wilhelm von Humboldt in der Form ausgebildet haben, in der sie zu einer von den Lieblingsphrasen des Liberalismus geworden ist. Danach hätte der Staat den Einzelnen und dem Privatrechte gegenüber gar keine Aufgabe als die, seinen Rechtsschutz in Bereitschaft zu halten, damit die Untergebenen wüßten, wohin sie zu eilen hätten, wenn sie sich selber auf keinerlei Weise mehr helfen könnten. Sonst aber

berühre ihn Leben und Verkehr seiner Unterthanen nicht das mindeste, nicht ob sie in Handel und Wandel mit Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit umgehen, noch wie Arbeit und Kapital sich miteinander abfinden. Wucher, Ehe, Ehescheidung, öffentliche Unsittlichkeit, Religion und Störung der Religionsübung, das alles mögen die Menschen unter sich abmachen, wie sie wollen und können, er kümmere sich nicht darum, außer sie riefen ihn ausdrücklich um seine Vermittlung an, und auch dann greife er nur insoweit ein, als ein ganz bestimmtes Recht des Einzelnen verletzt sei.

Die Wahrheit ist, wie immer, in der Mitte. Macaulay hat recht zu sagen, daß der Staat sich um alle diese Fragen ernstlich annehmen muß. Wilhelm von Humboldt erklärt richtig, es sei nicht seine besondere Aufgabe, sich mit Gegenständen des Privatrechtes zu befassen. Sein eigentlicher Wirkungskreis umfaßt das Gebiet des öffentlichen Rechtes. Was in dieses einschlägt, das liegt ihm unmittelbar und ausschließlich ob. Um alles das muß er sich, wie man sagt, von Amts wegen annehmen, ohne daß er sich bitten oder rufen läßt. Alles aber, was dem Privatrechte angehört, steht den Privaten oder den engeren gesellschaftlichen Verbindungen zu, welche diese unter sich abschließen. Nie und nimmer hat der Staat einen Grund, sich in diese Kreise aus eigenem Rechte zu mengen. Aber aushilfsweise oder als Stellvertreter der Betheiligten muß er sich damit befassen, sei es, daß sie ihn dazu aufrufen, sei es, daß er selber für sie eintritt, weil sie ihr Recht nicht geltend machen können, oder auch, damit sie nicht in die Lage versetzt werden, ihrer Rechte völlig verlustig zu gehen. Dazu aber hat er nicht bloß die Befugniß, sondern auch die Pflicht, da ihm als dem obersten Schirmer aller Rechte auf Erden auch der letzte Schutz der Privatrechte zusteht.

6. Daß also der Staat seinem Wesen nach einen höhern und weitern Zweck hat als den, jedem Einzelnen die eigene

Thätigkeit zu ersparen oder gar statt seiner Sittlichkeit und Religiosität zu üben, darüber glauben wir kein Wort verlieren zu sollen. Der eigentliche und letzte Staatszweck kann nur das sein, was den Grund zur Staatenbildung legt und alle die großen Anstrengungen und Opfer nothwendig macht, die damit verbunden sind.

Somit kann der hauptsächliche Zweck des Staates nichts sein, was ausschließlich in der Natur liegt, wie der Trieb nach Wohlbefinden, noch etwas, was so allgemeiner Art ist, daß es den Menschen als Gesammtheit zusteht, also die Erreichung des der Menschheit gemeinsamen Zieles oder die Verwirklichung des Gottesreiches. Dazu bedurfte es nicht eines besondern engern Staates. Indem sich das Menschengeschlecht in Staaten spaltet, erklärt es von vornherein, daß diese nur Mittel sind, um die irdische und die überirdische Bestimmung, die Verwirklichung der wahren Humanität und Cultur und zuletzt die Herstellung des Gottesreiches erreichen zu helfen. Damit sind also alle eigentlich menschlichen und übermenschlichen Interessen, Bildung, Cultur, Civilisation, Humanität, Religion vom unmittelbaren Staatszwecke ausgeschlossen. Sie sind viel weitern Umfanges als dieser; er ist ihnen untergeordnet und auf ihre Durchführung berechnet. Man kann darum auch nicht sagen, daß er damit nichts zu thun habe. Sie berühren auch ihn, und zwar so, daß es nicht von seinem Belieben abhängt, ob er sie fördern will, sondern so, daß er seine Pflicht verletzt, wenn er sich ihnen entzieht oder entgegensetzt. Denn diese Zwecke reichen weit über den Staat hinaus. Mit ihnen zusammengehalten, wird der Staatszweck selbst wieder ein Mittel, wie der Zweck der Heereserrichtung oder der Justizverwaltung ihm gegenüber.

Wie wir also den Staat nur dann recht würdigen können, wenn wir seine Stellung im Rahmen der gesammten Menschheit und im Zusammenhange mit den Rechten der Persönlichkeit richtig erfassen, so hängt auch die Klarheit über den

Staatszweck davon ab, daß man sich wohl hüte, die allgemein menschlichen Zwecke und die, welche dem Menschen als Privatperson oder innerhalb der von ihm eingegangenen freien Verbindungen zustehen, mit jenem zu vermengen. Scheiden wir also diese beiden fremdartigen Gebiete aus, so ist es unschwer, zur Klarheit über unsere Frage zu kommen. Demnach ist Staatszweck alles das, was der Mensch weder für sich allein oder durch Anschluß an eine Privatvereinigung noch auch durch Verfolgung der allgemeinen menschlichen und übernatürlichen Aufgaben erreichen kann, also die Herstellung eines gleichheitlichen und gemeinsamen Zustandes, in dem eine gewisse Anzahl von Menschen die öffentlichen Pflichten der Menschheit durch eigenartige Einrichtungen und Mittel zu verwirklichen und deren Erfüllung gegen Störungen sicher zu stellen sucht, Einrichtungen, wie sie sich aus den besonderen engeren Verhältnissen der betreffenden Menschengemeinschaft ergeben; Einrichtungen, die alle darauf berechnet sind, daß die gemeinschaftliche und gleichmäßige Erreichung der gleichen Verpflichtungen und Absichten allen Theilnehmern gewährleistet werde [1].

Das ist der Inbegriff dessen, was die Alten und die Mittelalterlichen mit dem von ihnen so oft gebrauchten Ausdrucke bonum commune meinen. Thomas von Aquin, um bei diesem stehen zu bleiben, unterscheidet sehr genau zwischen dem Wohle des Einzelnen, dem bonum privatum [2], und dem Wohle der Gesammtheit als eines Ganzen, dem bonum commune publicum, wofür er auch oft bonum commune schlechthin sagt [3], und er sagt nicht bloß, daß das Gemeinwohl dem

---

[1] Cf. Thomas 1. 2. q. 90. a. 2.

[2] Auch bonum unius singularis personae, salus privata, felicitas privata, bonum singulare, particulare, bona particularia; z. B. 2. 2. q. 58. a. 7.

[3] Auch bonum commune multorum (Reg. princ. 1, 1), bonum commune multitudinis (2. 2. q. 58. a. 6. arg. 3), bonum multi-

Privatwohle vorgeht [1], sondern auch, daß er sich von dem letztern gerade so wesentlich unterscheidet wie das öffentliche Recht vom Privatrechte [2]. Darum behandelt er nie eine Frage des Staatsrechtes, ohne sie auf das Gemeinwohl zu beziehen und danach zu beantworten, ob sie ihm förderlich oder hinderlich sei. Mit Rücksicht auf dieses müssen, lehrt er, die Einzelnen ihre Opfer bringen und ihre Rechte gebrauchen, mit Rücksicht darauf die Behörden ihre Gewalt ausüben. Je nachdem ein Gesetz darauf berechnet ist oder nicht, muß es als gerecht oder ungerecht erklärt werden. Ebenso jede Steuer und sonstige öffentliche Last. Ein Machthaber, der das Gemeinwohl berücksichtigt, ist ihm ein rechtmäßiger Fürst; einer, der die öffentliche Gewalt zur Förderung seines eigenen Privatwohles und zur Schädigung des Gemeinwesens mißbraucht, ein Tyrann [3].

7. Ist also das Gemeinwohl der Inbegriff aller jener äußerlichen Einrichtungen und Vorschriften, durch welche die allgemeine Aufgabe der Menschheit innerhalb eines gewissen Umkreises gleichheitlich und gemeinschaftlich angestrebt werden soll, so kann es nicht vielem Zweifel unterliegen, was im einzelnen unter diesen Begriff gehört. Die gemeinsame Bestimmung des Menschengeschlechtes ist die Erfüllung ihrer sittlichen Zwecke, also die öffentliche Sittlichkeit. Diese ins Werk zu setzen, ist also nicht unmittelbar Aufgabe des Staates, denn sie reicht über ihn hinaus. Wohl aber ist seine Pflicht, die äußerlichen Mittel herbeizuschaffen, zu ordnen und zu sichern, wodurch seine Angehörigen in einer für sie passenden, gemeinsamen Weise zur Lösung ihres allgemein menschlichen Berufes

---

tudinis (Reg. princ. 1, 9; 1. 2. q. 96. a. 3), bonum totius (2. 2. q. 58. a. 6. arg. 4), bonum commune civitatis (1. 2. q. 95. a. 4), communis utilitas (1. 2. q. 97. a. 2), communis salus (ibid.), commodum multitudinis (1. 2. q. 97. a. 4).

[1] Thomas 2. 2. q. 43. a. 1. [2] 2. 2. q. 58. a. 7 ad 2.
[3] 2. 2. q. 42. a. 2 ad 3.

unterstützt werden können[1]. Diese äußerlichen Mittel bestehen aber in jenen öffentlichen Anstalten und Verordnungen, welche geeignet sind, die öffentliche Sittlichkeit zu fördern und das Gemeinwohl gegen Störungen zu sichern[2].

Demzufolge ist die nächste und eigentliche Aufgabe des Staates die Einführung und Beschirmung der öffentlichen Rechtsordnung und einer derartigen politischen innern Einrichtung, daß seine Unterthanen ohne Hinderniß an der Verwirklichung der allgemein sittlichen Aufgabe, die sie mit allen Menschen gemein haben, arbeiten können. Niemand läugnet, daß der Staat seinem Wesen nach vor allem bestimmt ist, das Recht zu wahren[3]. Wenn wir die Auffassung des Staates als bloßen Rechtsstaates tadeln, so geschieht das nicht deswegen, als ob dieses Wort etwas enthalte, was dem Staate nicht gebührt, sondern aus zwei Gründen: weil es dem Staate einen bloß negativen Zweck zuschreibt und weil dieser überdies zu enge gefaßt wird. Der Staat soll aber nicht bloß Verletzung des Rechtes abwehren, sondern das Recht thätig fördern, und er soll noch darüber hinausgehen. Er soll nämlich das Recht so pflegen, daß es Mittel zur Erreichung höherer Ziele werde. Die öffentliche Rechtsordnung muß zwar immer den besonderen Bedürfnissen des Staates, der Zeit, der Umstände angepaßt sein, sie muß aber zugleich auch darauf achten, daß sie als taugliches Mittel zur Befestigung der allgemeinen öffentlichen Sittlichkeit und zur Durchführung der höchsten Aufgaben der Menschheit diene.

Daraus ergibt sich, daß der Staat seine nächste Aufgabe, die Herstellung einer öffentlichen Rechtsordnung, einerseits in Unterordnung unter die allgemein menschlichen und übermensch-

---

[1] Aristot., Pol. 3, 5 (9), 11. 13. 14. Thomas, Reg. princ. 1, 15. Contzen, Polit. 2, 3 sqq.

[2] Thomas 1. 2. q. 96. a. 1. 2. 3; q. 92. a. 1.

[3] Aegid. a Columna, Reg. princ. 3, 1, 4.

lichen Zwecke des Geschlechtes vollbringen muß, daß er aber andererseits vielfach Mittel aus anderen, ihm untergeordneten oder über ihm stehenden Gebieten herbeiziehen muß, um seinen Beruf in jener Weise zu erfüllen, die ihm seine Stellung im großen Ganzen auferlegt. Um seines Hauptzweckes willen muß er sich also nach Umständen ebenso wohl um die Förderung der Geistesbildung und jeder Art von Cultur, als um die des Erwerbs- und Verkehrslebens sowie um die der Sitte und der Religion annehmen. Aber das darf er nur so weit thun, als er diese unterstützen will, oder insofern er ihrer als passender Mittel zur Lösung seiner wesentlichen Pflichten bedarf. Dagegen darf er sich diese Gebiete so wenig ausschließlich aneignen als das des Privatrechtes. Solange sich die Einzelnen in Verfolgung des letztern selber helfen können, hat er kein Recht, sich ihnen aufzudrängen oder ihnen hinderlich zu werden. Ebenso darf er nie jene über ihn hinausliegenden allgemein menschlichen Kreise als seine eigentliche Sphäre beanspruchen. Was er nicht nach eigenem Rechte besitzt, das kann er nicht denen entreißen, die es zu Recht besitzen und üben. Er kann und muß sie unterstützen, zumal wenn es sich um Zwecke handelt, wie die eben genannten, Zwecke, die über ihn hinausreichen, Zwecke, die auch er, nur mit anderen Mitteln, verfolgen muß, Zwecke, die also von ihm wie von anderen Rechtsträgern nur erfüllt werden können, wenn sie alle einträchtig, jeder auf seinem besondern Gebiete, und mit gegenseitiger Unterstützung nach dem gleichen Ziele streben.

In Bezug auf den Umfang dessen, was wesentlich zum Staatszwecke gehört, ist also augenscheinlich eine Einschränkung nöthig. Es fallen darunter nur äußerliche Aufgaben, nicht ideale und rein innerliche, wie Religion, Privatsitte, Bildung, Cultur, Wissenschaft, Erziehung; nur die öffenlich-rechtlichen, nicht die privaten und rein persönlichen, Gewissen, Ehre, Freiheit, Arbeit, Vermögen; nur die nothwendigen und erzwing-

baren, welche allen Mitgliedern der Gesellschaft als Pflicht obliegen, nicht die freien, wie Familie und die Vereinigungen, obwohl letztere Klasse wegen ihres Hineinragens in das öffentliche Leben viel mehr Veranlassung zum Eingreifen des Staates bietet. In Beziehung auf den Inhalt dagegen ist sehr zu wünschen, daß der Staat sowohl die Rechte, die er als eigene unmittelbar ausnützt, das heißt, die öffentlichen, als auch jene, die er nur mittelbar und aushilfsweise in den Bereich seiner Thätigkeit zieht, also beispielshalber den Schutz der Religion und der Sittlichkeit oder seine Wirksamkeit auf dem Boden der socialen Frage, mit großer Kraft wahre, ohne sich erst lange bitten, ohne sich durch das Geschrei der sogenannten öffentlichen Meinung einschüchtern zu lassen.

8. Dem Gesagten zufolge ist es nun nicht mehr schwierig, zu finden, wie wir den Staat aufzufassen haben [1]. Wenn man die im Vorausgehenden aufgestellten Verwahrungen und Erweiterungen des Begriffes hinzunimmt, haben wir im Grunde nichts gegen den Ausdruck Rechtsstaat einzuwenden. Da aber dieser nun einmal schon seinen übeln Geschmack an sich trägt, würden wir dem Namen Gerechtigkeitsstaat den Vorzug geben. Die Menschen einigen sich zu Staatenverbindungen um des Friedens [2] oder um der Ruhe willen [3]. Man muß aber bei dem Worte Friede nicht sogleich oder wenigstens hauptsächlich an die Abwehr von äußeren Angriffen denken. Das ist das Allerletzte, an was im äußersten Nothfalle und nur ausnahmsweise gedacht werden soll. Es ist ein schlimmes Zeichen für unsere Zustände, daß wir unter Frieden keinen andern Zu-

---

[1] Die verschiedenen Ansichten bei Zöpfl, Deutsches Staatsrecht (5) I, 42 ff. Jarcke, Principienfragen 320 ff. Holtzendorff, Principien der Politik 183 ff. 344. Besonders Haller, Restauration der Staatswissenschaft (2) I, 463 ff.

[2] August., Civ. Dei 19, 13, 2.

[3] Justin., Authent. Coll. 8. tit. 15. nov. 114. praef.

stand denken können als den, da wir mit dem Schwerte in der Faust das Schwert des Feindes in der Scheide halten. Friede aber ist etwas Innerliches, nichts Negatives, nicht bloße Zurückweisung des Feindes, sondern etwas Positives, ein wahres, großes, heiliges Gut. Friede ist Ordnung, und Ordnung ist unmöglich ohne Gerechtigkeit. Ohne Wahrung und Uebung der Gerechtigkeit kann nun und nimmer ein Staat bestehen [1]. Gerechtigkeit ist das Fundament des staatlichen Lebens [2]. Der Zweck des Staates ist also, im allgemeinen gesprochen, das Gute, die Ordnung, den Frieden zu fördern durch das Recht [3], mit kurzen Worten, gesetzliche Ordnung nach innen, Sicherheit nach außen aufrecht zu erhalten [4].

Ueber die Auffassungen vom Staate als Polizeistaat oder gar als Militärstaat ist kaum nöthig zu reden. Jene Materialisten und Geldmänner, die vom Staate nichts weiter erwarten, als daß er sie im Besitze und im Genusse durch strenge Ordnung und durch barbarische Strafen wahre, daß er als echter Schergen- und Nachtwächterstaat Sorge trage, damit kein Fiaker sie überfahre und kein Betrunkener ihnen die Fenster einwerfe, können ja ihr Ideal in dem nächsten besten Strafhause verwirklicht sehen; dazu werden sie wohl nicht das kostspielige Experiment einer Staatengründung wagen wollen. Im Ernste können sie vom Staate gar nicht einmal sprechen. Ernstlicher nehmen es allerdings die Lobredner des Gewaltstaates.

---

[1] Justin., Auth. Coll. 1. tit. 2. nov. 2. c. 5; Inst. prooem. Plato, Rep. 1, p. 351. b. c. Aristot., Polit. 7, 13 (14), 2. Cicero, Rep. 3. frag. incert. bei August., Civ. Dei 2, 21, 4; 19, 21, 1.

[2] Sprichw. 14, 34; 16, 12; 25, 5. Weish. 5, 24. Aegid. a Columna, Reg. princ. 1, 2, 11. 12.

[3] Aristot., Eth. 2, 1, 5; Polit. 7, 12 (13), 1 sqq.

[4] Justin., Authent. Coll. 2. tit. 2. nov. 2. praef. Frideric. I., Feud. l. 2. tit. 55.

Männer wie Fichte, Hegel, Rothe betrachten den Krieg als wirksamstes Verbreitungsmittel der Cultur [1], als unentbehrliche Würze des Lebens, als das Salz, das vorsorgt, daß die Völker nicht faul werden [2]. Sie nennen das Recht des Krieges unendlich und bezeichnen als den natürlichen Zweck jedes Krieges die Vernichtung, die Austilgung eines andern Staates [3]. Neuerlich hat Lasson, wie er selbst mit Stolz sagt, in unbelehrbarer Starrköpfigkeit an den alten staatsbildenden Gedanken des preußischen Staates und der evangelischen und lutherischen Orthodoxie festhaltend [4], den Krieg als die größte Wohlthat für das Menschengeschlecht, als das beste Mittel gegen Verweichlichung und Zuchtlosigkeit, als Pflege der Selbstlosigkeit und Freiheitsliebe, als den mächtigsten Hebel für die Entwicklung der Cultur besungen [5]. Hier müssen wir auf jedes Wort der Entgegnung verzichten, um so mehr als sich diese Anschauungsweise selber ihrer Unbelehrbarkeit rühmt. Gegen eine solche Richtung sind Worte und Waffen des Geistes nicht am Platze.

Für uns übrige Menschen, die wir bei dem Worte Menschheit etwas Höheres zu denken gewohnt sind als eine gewisse Anzahl schlagfertiger Fäuste, ist, wie wir bereits sagten, das Mindeste, was wir vom Staate erwarten, dies, daß er sich bis zur Höhe des Gerechtigkeitsstaates erhebe. Jedoch können wir uns auch mit diesem Namen nicht ganz einverstanden erklären, weil zu fürchten ist, daß sich hinter ihm die Hegel'sche Lehre verstecke, wonach der Staat die absolute Wirklichkeit der sittlichen Idee und des Rechtes sein soll, oder daß er nach der

---

[1] Rothe, Christl. Ethik (2) V, 352.

[2] Hegel, Philos. des Rechtes § 324 (G. W. VIII, 418 ff.).

[3] J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechtes § 13. 15 (G. W. III, 377. 379).

[4] Lasson, Rechtsphilosophie S. X.

[5] Ebenda 410. Das ist nur ein kurzer Auszug aus desselben Verfassers größerem Werke: Das Culturideal und der Krieg, 1868.

verderblichen Theorie über die Trennung von Recht und Moral so verstanden werde, als ob mit der Einführung dieser Staatsform jede Verpflichtung auf ein anderes höheres Gesetz der Sittlichkeit oder gar der Religion aufgehoben sei.

Noch weniger können wir uns mit dem Worte Culturstaat befreunden, nicht so fast wegen des Mißbrauches, welcher praktisch so oft damit getrieben wird, als vielmehr, weil er in sich selber schon jene Neigung zu einem Uebergriffe enthält, vor dem wir im Staatsleben nicht genug warnen können. Es ist richtig, wie wir eben näher erklärt haben, daß der Staat die Aufgabe hat, die sittlichen Gesetze und die Wahrheiten zu schirmen, nach denen die Menschen ihr ganzes Leben und Thun in der Oeffentlichkeit einzurichten haben. Cultur aber ist nichts anderes als das gesammte innere und äußere Leben der Menschheit, wie es sich auf Grund der Wahrheit und des Sittengesetzes entfaltet. Aber eben darin liegt auch der Grund, warum der Staat nicht eigentlich Culturstaat heißen kann. Nicht jede Cultur ist Sache des Staates. Gerade das hauptsächlichste Culturgebiet, das der Cultur des Herzens und des Geistes und vorerst der Religion, steht nun und nimmer unter seiner Obergewalt. Aber auch die äußerliche materielle Cultur kann keineswegs sammt und sonders ihm ausgeliefert werden. Nur ein Theil der letztern bleibt dem Staate als sein eigentliches Gebiet gewahrt. Darum können wir im Staate nur ein wichtiges und mächtiges Culturmittel erkennen. Ihn aber als das einzige Mittel dieser Art oder gar als Herrn der ganzen Cultur gelten zu lassen, das kann niemanden einfallen.

Sagen wir also, damit wir der Wahrheit am nächsten kommen, daß der Staat eine sittliche Anstalt ist. Damit ist alles gesagt. Er ist nicht die höchstmögliche Verwirklichung der Sittlichkeit, nicht einmal das hauptsächlichste oder gar das einzige Mittel zu diesem Zwecke, sondern nur ein immerhin sehr bedeutsames Mittel, eine aus lebendigen Menschen be-

stehende und geordnete Anstalt, die ihre Verwirklichung fördern soll. Zwar ist seine nächste Aufgabe nur Schutz und Pflege der Gerechtigkeit. Aber Recht und Gerechtigkeit ist eben wieder ein besonderes Gebiet der gesammten Sittlichkeit. Darum würde der Staat, der sich um diese nicht kümmerte oder der vollends sein Recht in Widerspruch damit setzte, sich selber untergraben. Das ist also die wahre Lebensfrage für den Staat, daß er in allen Dingen zur Richtschnur der Politik die Sittlichkeit mache [1]. Weil aber diese selber ihre Wurzeln und ihre Stütze in der Religion hat, so steht dem Staate schon von dieser Seite her, wenn es ihm um Erfüllung seines Grundzweckes, um Schutz von Recht und Sitte, ernstlich zu thun ist, die Achtung und Aufrechthaltung der Religion als Pflicht zu, und zwar nicht bloß einer äußerlich geübten, willkürlich gestalteten Religion, sondern einer Religion, die mit göttlicher Macht Herzen und Geister zu beherrschen und das Leben zu ordnen im Stande ist. Wenn alle jene, die es auf Untergrabung des Staates abgesehen haben, diesen Satz anfechten, so ist das leicht begreiflich. Wie aber Freunde des Staates, wie Staatslehrer sagen mögen, daß Recht und Sittlichkeit im Staate auf kein einheitliches und feststehendes religiöses System gegründet sein dürften, und daß, wie man sich ausdrückt, alle theologisirenden Staatssysteme — zu welchen dann jedenfalls das altrömische in erster Reihe gehört — völlig unbrauchbar und wissenschaftlich unzulänglich seien [2], daß es Thorheit sei, sich in politischen Dingen auf die Heilige Schrift zu berufen [3], das ist unbegreiflich, unbegreiflich namentlich angesichts der Zeichen der Zeit. Sollen wir vielleicht glauben, daß Gelehrte, die in ihrer abgeschlossenen Studirstube noch immer

---

[1] Holtzendorff, Principien der Politik 146 ff. 150 ff.

[2] A. a. O. 148 f. Zachariä, Deutsches Staats- und Bundesrecht (3) I, 64.

[3] Constantin Frantz, Naturlehre des Staates 147.

Frieden! Frieden! stammeln, indes im Lande draußen bereits die Sturmglocken heulen und die Feuerzeichen von den Bergen winken, mit ihrem vornehmen Indifferentismus brauchbarere Systeme aushecken werden? Oder war der ehrwürdige Freiherr vom Stein auch unbrauchbar in der Politik, er, der seine Staatslehre in die körnigen Worte zusammengefaßt hat: Mögen andere in der Bevölkerung oder in der Erzeugung von Nahrungsmitteln den Hauptzweck des Staates sehen, mir ist er seine religiöse, intellectuelle und politische Vollkommenheit? [1] Nein, das läßt sich die Menschheit in ihrem gesunden Sinne und das läßt sich eine gesunde Politik nie nehmen, daß die Pflege des sittlichen Lebens sammt seiner wahren Unterlage, der Religion, zu den ersten Aufgaben des Staates gehört.

9. Damit haben wir nun auch gefunden, was der Begriff Staat bedeutet, und was zu ihm gehört. Der Staat ist ein dauernder, selbständiger, einheitlicher Organismus, der — geleitet von einer höhern Macht, wovon alsbald das Nähere — das allgemeine Wohl eines in sich abgeschlossenen und nach außen begrenzten Ganzen zu fördern bestimmt ist, zunächst und unmittelbar durch jene öffentlichen Rechtseinrichtungen, die zur gemeinsamen Verwirklichung der allgemeinen sittlichen Aufgabe der Menschheit innerhalb dieses bestimmten Umkreises als Mittel dienen, dann aber auch mittelbar und aushilfsweise durch Förderung aller jener materiellen und culturellen Aufgaben, zu denen die Thätigkeit der Einzelnen und der Gesammtheit für sich allein nicht hinreicht.

---

[1] Pertz, Leben des Ministers Freih. vom Stein V, 464.

Siebenundzwanzigster Vortrag.

Die Staatsgewalt.

1. Das Wort Staat ist ziemlich jungen Ursprungs. Wie es scheint, hat es zuerst in Frankreich den jetzt üblichen Sinn angenommen, und zwar seit jener Zeit, als die königliche Macht begann, ihr Streben nach Absolutismus durch vollständige Centralisation des ganzen Landes zu verwirklichen und den Gedanken an das Ganze über dem Hervorkehren der höchsten Autorität völlig zu verwischen. Man kann nicht in Abrede stellen, daß die Wahl des Wortes Staat ein recht taugliches Mittel war, um diesen Zweck zu erreichen. Denn der Ausdruck läßt in seiner Unbestimmtheit nichts anderes denken als ein großes Ganze, für das sich weder Schranken noch auch ein genauer Inhalt angeben läßt. Im Mittelalter wäre dieses Wort unmöglich gewesen. Damals ruhte der Begriff Staat auf dem Volke oder dem Lande mit seiner geschichtlichen und natürlichen Eintheilung in Stände und in Provinzen. Darum sagte man imperium, regnum, respublica. Erst als es sich in Frankreich, das allen Ländern hierin mit dem Beispiel voranging, darum handelte, die alte Verfassung aufzulösen, die Selbständigkeit der einzelnen Glieder, der Landschaften, der Gemeinden, der Stände zu brechen und das Ganze in einen gliederlosen Brei zu verwandeln, den man bequem auf einmal mit dem Löffel ausschöpfen und in jede beliebige Form umgießen könnte, kam das Wort Staat in Aufschwung.

Indem ein Gemeinwesen dieses abstracte Wort auf sich anwendet, drückt es sein Streben nach Schrankenlosigkeit aus und erhebt Anspruch darauf, die Verwirklichung des allgemeinen Begriffes und der ganzen Summe von Recht und von Macht zu sein, die in der öffentlichen Gesellschaft vorhanden sein kann. Obwohl es nur Staaten und keinen Staat als solchen gibt, nennt sich nun selbst ein Reuß-Greiz-Schleiz oder ein Montenegro den Staat, gerade als wäre das Ländchen die Verkörperung der ganzen Idee. Augenscheinlich liegt in dem Worte selber schon das Streben ins Unendliche und die Neigung zum Ueberschreiten der natürlichen Grenzen. Man wird auch kaum irre gehen, wenn man annimmt, daß das Wort zugleich aus der Absicht hervorging, der großen geistlichen Weltmacht, der allgemeinen Kirche, eine ideale weltliche von gleicher Ausdehnung und Bedeutung gegenüberzustellen.

2. Diesen Umständen ist es zuzuschreiben, daß das Wort Staat zu den zweideutigsten gehört, über die unsere Sprachen verfügen. Man verurtheilt einen armen Schelm wegen eines Vergehens gegen den Staat, weil er sich aus Verdruß darüber, daß er einen Proceß verloren hat, einen kleinen Zopf antrank und dann in einer öffentlichen Rede vor seinen Zechgenossen behauptete, es gebe keine Gerechtigkeit mehr im deutschen Reiche. Man behandelt einen französischen Kirchenfürsten als Staatsverbrecher, weil er erklärt, der Staat könne eine Reise nach Italien nicht verbieten. Was ist in diesen Fällen gegen die Sicherheit der Grenzen, gegen die Einrichtungen, gegen die Verwaltung des Landes gefehlt worden? Davon redet auch niemand, erwidert man uns, aber die Frevler haben sich Ausschreitungen gegen die Würde, gegen die Macht, gegen die Majestät des Staates zu schulden kommen lassen. Hier haben wir die ganze Zweideutigkeit, die sich in diesem Worte verbirgt. Wir gebrauchen Staat bald von der äußern Gestaltung und innern Einrichtung eines politischen Ganzen, kurz

im Sinne von Gesellschaft und Land, bald wieder von der geistigen Macht, die das Ganze beherrscht und einigt, von der Autorität. Daher die ewigen Widersprüche, in denen wir uns bewegen, so oft wir dieses Wort in den Mund nehmen. Unter Ludwig XIV. wäre es ein Staatsverbrechen gewesen, wenn einer in der Gegenwart des Sonnenkönigs hätte niesen müssen; heute ist der Staat verletzt, wenn einer übersieht, zuerst die Frau des Abgeordneten zu grüßen, der in dem eben tonangebenden Club das große Wort führt. Wenn ich versäume, zur rechten Zeit das Zeichen für meinen Hund zu lösen, wenn ich eine Eingabe um Erlaubniß zur Verbesserung meines Schornsteins auf ein Papier von ungesetzlicher Größe schreibe oder gar eine Rechnung ohne die vorgeschriebene Stempelmarke einliefere, so habe ich es immer mit dem Staate zu thun und muß es unangenehm büßen, daß ich seine Hoheitsrechte in empfindlicher Weise verletzt habe.

Daß solche Verwechslungen im praktischen Leben nichts weniger als angenehm sind und die Achtung vor der Staatsgewalt nicht vermehren, weiß jedermann. Wenigstens sollte nun aber auf dem Gebiete der Wissenschaft diese Unbestimmtheit nicht vorkommen. Wir können aber nicht sagen, daß sie hier immer vermieden wurde. Manche Schriftsteller bewegen sich beständig in Unklarheiten und schreiben dem Staate als Ganzem Dinge zu, die nur von der Autorität gelten. Der entgegengesetzte Fehler ist freilich noch häufiger, um nicht zu sagen allgemein. Gerade daraus zieht der Absolutismus und das Streben nach Centralisation am meisten Kraft und Nahrung, daß man alles, was innerhalb des Staates lebt und geschieht, das heißt alles, was die Angehörigen des Staates besitzen und thun, gleichviel ob sie nun dabei als Privatpersonen, als Mitglieder einer Gemeinde, einer Corporation, einer Familie oder als Staatsbürger in Betracht kommen, der Staatsgewalt ausantwortet, so daß der gute Spießbürger, der geglaubt hat,

er könne als freier Mann sein Fenster auf- und zumachen nach seinem Belieben, sich zu seinem Schrecken plötzlich in einer ganz ernstlichen Verwicklung mit dem Staate findet, weil er es einmal anders machen zu dürfen glaubte, als es der § 200, lit. a, Absatz 2 dieses oder jenes Gesetzbuches erlaubt.

Um diesen ewigen Zweideutigkeiten zu entgehen, zu denen das leidige Wort Staat fast unvermeidlich Anlaß gibt, muß man auf das genaueste unterscheiden zwischen dem Staate als Gesellschaft, als Gemeinwesen, als Vereinigung, und zwischen dem Worte Staat, insofern es von der Autorität oder der politischen Macht, der Staatsgewalt, gebraucht wird. Im vorausgehenden haben wir vom Staate in der ersten Bedeutung gehandelt und nur bei der Frage über den Ursprung des Staates auch der über den Ursprung der Autorität gedacht, um nicht zweimal dieselbe Untersuchung, wenn auch mit Anwendung auf verschiedene Gegenstände, vornehmen zu müssen. Im folgenden sprechen wir von der Staatsgewalt.

3. Die gedachte Unterscheidung will nun aber nicht sagen, daß man einen Staat auch ohne Staatsgewalt denken könne. So seltsam es lauten mag, es ist dennoch richtig, daß dies um so weniger der Fall sein wird, je schärfer die beiden Begriffe unterschieden werden. Das einfachste Mittel, die Menschen dahin zu bringen, daß sie die Autorität ganz übersehen und zuletzt für völlig entbehrlich halten, ist, wie die Erfahrung lehrt, dies, daß man die Staatsmacht mit der Staatsgemeinschaft in eins zusammenwirft. Es kommt ganz und gar auf das Gleiche hinaus, ob das von jenem Absolutismus geschieht, der mit Jakob I. und Ludwig XIV. die Autorität als einen unmittelbaren Ausfluß aus der göttlichen Majestät betrachtet, so daß vor ihrem verzehrenden Feuer Berge und Länder und die Menschen alle wie ein Klümpchen Wachs zusammenschmelzen, nur um den Docht des Machthabers zu nähren, oder ob eine revolutionäre Gesellschaft nach der Lehre von Spinoza, von

Hobbes und von Rousseau unter Souveränität nichts weiter begreift als die Summe dessen, was die Einzelnen bei der Schließung des Gesellschaftsvertrages von ihren eigenen persönlichen Rechten abgetreten haben, damit das erwählte Haupt mittels der zusammengelegten Beiträge wenigstens den Schein einer gewissen Würde beim öffentlichen Auftreten wahren könne. Das Schlimme an beiden Auffassungen ist dies, daß sich die Geister gewöhnen, das, was man Autorität nennt, in jeder Einrichtung und Anordnung des öffentlichen Lebens selber zu erblicken. Je mehr aber ein Ding gemein wird, desto mehr verliert es an Achtung, desto leichter wirft man es weg. Eine unbegreifliche Verblendung hat Ludwig XIV. und seine großen und kleinen Nachahmer dahin gebracht, zu glauben, ihre Majestät werde in eben dem Grade wachsen, als das Volk daran gewöhnt werde, jede neue Auflage, jede Markt- und Straßenverordnung als ein heiliges, unmittelbar göttliches Wort anzusehen, in jedem Steuereinnehmer, in jedem Polizeispitzel, in jedem königlichen Hundejungen den strahlenden Wiederschein ihrer Sonne zu erblicken. Es gehörte wenig Ueberlegung dazu, um zu begreifen, daß dieser Exceß die Achtung vor der Majestät geradeso untergraben mußte, als wenn man anderswo den zwanzigjährigen Knaben und den auf die Gemeinde gekommenen Säufer als Mitglied des souveränen Volkes betrachtet. In beiden Fällen war die Logik die gleiche. Man sah die Oberherrlichkeit überall und konnte sich nirgends von ihr überzeugen. Wie aber jene, die in den Spiritistenversammlungen die ganze Welt voll von Geistern gesehen haben, jene, die an jedem Thiere Geist, Verstand und Herz, Frömmigkeit und Tugend bewundern gelernt haben, schließlich an keinen Geist und an keine denkende Seele mehr glauben, so dauerte es auch hier nicht lange, bis man sich sagte, es gehe auch ohne Autorität, denn davon habe man sich nun zur Genüge überzeugt, daß sie ein bloßes Wort und leere Einbildung sei.

Aber das ist sie nicht, und zwar gerade deswegen nicht, weil sie so hoch über dem gewöhnlichen Staatsleben steht. Je genauer wir sie von diesem unterscheiden, desto mehr tritt sie in ihrer Bedeutung hervor. Sie zeigt sich freilich überall in ihrer Wirksamkeit, hier unmittelbar, dort mittelbar, aber sie ist nicht alles, was sich im Staate regt. Auch im Körper bewegt sich ohne den Einfluß der menschlichen Seele kein Glied, kein Blutstropfen. Wollte man aber die Bewegung als den Geist ansehen, so hätte man diesen geläugnet. Um ihn selber zu finden, muß man viel weiter hinaufsteigen bis zu jenen Aeußerungen eines höhern Lebens, die von ihm unmittelbar ausgehen. Hat man ihn aber dort in seinem wahren Wesen erkannt, dann ist es nicht schwer, von da aus den Einfluß zu verfolgen, den er durch die untergeordneten Werkzeuge des Körpers nach allen Seiten hin ausübt, und dann wird man sich erst überzeugen, wie von ihm das ganze wunderbare Getriebe gebaut, erhalten und in Gang gesetzt wird. Je sorgfältiger man also die Seele von den einzelnen Ausläufern ihrer Thätigkeit entfernt hält, um so mehr tritt sie als der Mittelpunkt des gesammten Menschenwesens hervor, desto deutlicher faßt man dieses als lebendige Einheit auf.

Genau so ist es mit der Autorität im öffentlichen Leben. Auch der Staat ist eine lebendige Einheit, ein Organismus. Das Leben, die Thätigkeit, die Einheit des Organismus ist das Werk der Seele. Die Seele des Staatsganzen ist die Staatsgewalt. Es ist vergebene Mühe, den organischen Charakter des Staates, die wesentliche, innerliche, untheilbare Einheit, die Gemeinsamkeit des Wirkens, die Solidarität der einzelnen Glieder aufrecht zu erhalten, wenn man nicht eine Autorität gelten läßt, die über dem Staatskörper selber steht. Nimmt man aus dem Leibe des Menschen die übersinnliche Seele weg und versucht es, ihn am Leben und in Thätigkeit nur durch die angeblichen Kräfte der Materie zu erhalten, so erstarrt und zer-

fällt er. Beraubt man den Staat der Autorität, und zwar einer Autorität, die nicht aus ihm selber entspringt, einer Autorität, die keineswegs eines und dasselbe ist mit der Summe aller seiner Glieder und mit seiner Thätigkeit selber, so ist es um ihn geschehen.

4. Nur diese Auffassung, daß die Autorität etwas Höheres ist als der Inbegriff aller Rechte und Kräfte des Ganzen, macht es möglich, den Staat und sein Recht so zu erklären, wie wir es früher gethan haben. Wir haben uns überzeugt, daß jeder lebendige Organismus nicht bloß eine quantitative Größe, sondern auch qualitativ etwas anderes ist als die Summe seiner Theile. Das wäre ein Widerspruch, wenn nicht das, was ihn zur Einheit macht, einer andern Ordnung angehörte als die Glieder, aus denen er zusammengesetzt ist. Dasselbe gilt von dem Unterschiede zwischen dem Privatrechte und dem öffentlichen Rechte. Der Materialismus und der Liberalismus können sich nie recht mit dem Gedanken vertraut machen, daß zwischen diesen beiden eine so tiefe Verschiedenheit bestehen soll. Natürlich, wenn der Mensch als Individuum der einzige Ausgangspunkt für alles gesellschaftliche Leben ist, so kann man folgerichtig das sogenannte öffentliche Recht nur als den Zusammenfluß aller Privatrechte, nicht aber als etwas Neues und Höheres auffassen. Darum sagten wir früher, daß jene beiden Systeme kein öffentliches Recht im wahren Sinne des Wortes annehmen können. Nur wenn das, was dem Staate die Einheit, das Leben, das Sein verleiht, einer höhern Ordnung der Dinge angehört als seine Bestandtheile, dann läßt sich die Lehre des Aristoteles und der Scholastik begreifen, daß das öffentliche Recht seinem innersten Wesen nach vom Privatrechte verschieden ist.

Darum ist es keineswegs erst eine Erfindung des Christenthums, sondern es liegt in der Natur der Sache und ist eine Forderung der Vernunft und des Naturrechtes, daß die Au-

torität, die dem Staate den Charakter als Organismus verleiht, höhern Ursprungs sein und von daher mehr Rechte, höhere Kraft erhalten muß, als die Glieder des Staates einzeln für sich selber haben und durch Vereinigung zu einem Ganzen zusammenbringen können.

Daß daraus noch keineswegs mit Nothwendigkeit folgt, Gott übertrage die Autorität in jedem Falle unmittelbar selber, daß wir also darum noch lange nicht genöthigt sind, jeden Machthaber, jeden Präsidenten einer Republik, jeden Senat, jeden Usurpator als ausdrücklich von Gott bezeichnet, als auserwählten Gesandten und Bevollmächtigten Gottes anzusehen, haben wir ebenfalls bereits gesagt. Die Weltgeschichte, von der die Staatenbildung einen hervorragenden Theil ausmacht, vollzieht sich keineswegs so, daß Gott allein selber alle Ereignisse macht. Das ist eben das Große, das uns mit solcher Bewunderung für seine Macht erfüllen muß, daß er den natürlichen Ursachen und der menschlichen Freiheit erst vollends ihren Gang läßt, ohne deshalb je die Zügel aus der Hand zu legen. Was sich heute als unvermeidliche Folge dieser und jener Vorbedingungen ergibt, hat er vor Jahrtausenden gerade so vorbereitet, wie es nun erfolgt. Vor Jahrhunderten hat die menschliche Freiheit geglaubt, ihm einen Gewaltstreich zu spielen, der alle seine Pläne für immer durchkreuzen sollte, und siehe da! gerade das war nothwendig, damit seine längst gefaßten Pläne an diesem Punkte, in dieser Stunde, auf diese Weise zu stande kämen. Darum läßt Gott ohne alle Sorge Staatsstreiche und die sogenannten rettenden Thatsachen zu und anerkennt ohne weiteres vollendete Ereignisse, wie es auch die Kirche stets gethan hat. Sie sind das eben nur für den Augenblick. Denn auch die Geschichte ist vor seinen Augen ein großartiger, einheitlicher Organismus, in dem Freiheit und Natur unter Gottes Oberleitung seinen Absichten vorarbeiten. Zwar heißt es von der Welt, und vielleicht von der politischen am allermeisten,

Gott habe sie den Streitigkeiten der Menschen überlassen[1]. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob er sich davon zurückgezogen hätte. Er läßt die Menschen Kriege führen, Staaten gründen, Fürsten einsetzen, Dynastien stürzen, wie der Vater seine Kinder Soldaten spielen, nur mit dem Unterschiede, daß dieser höchstens dann einschreitet, wenn der Eifer zu weit geht, während Gott selbst dann noch immer zusehen kann, weil die Menschen in allem, was sie unternehmen, sei es friedlich, sei es im Aufruhr, doch nur das vollbringen, was er seit Ewigkeit vorhergesehen und zugelassen und was er längst als Mittel zur Erfüllung seiner Zwecke vorherbestimmt hat.

5. Diese Ansicht von der Autorität ist gewiß maßvoll und rechnet ebenso mit Gott als mit der Geschichte, ebensowohl mit der Natur der staatlichen Gesellschaft als mit der menschlichen Freiheit. Darum halten wir sie für die zuverlässigste und sind überzeugt, daß bei ihr die Achtung vor der Staatsgewalt sicherer steht, als wenn man übertriebene und unhaltbare Ansprüche für sie zur Geltung bringen wollte. Lüge und Anmaßung sind fürwahr zu allen Zeiten eine schlechte Stütze der Macht, die schlechteste jedenfalls in Zeiten der Gefahr. Die Wahrheit hat eine Gewalt noch nie zum Sturze gebracht, wenn sie anders die Wahrheit vertragen konnte.

Nach unserer festen Ueberzeugung ist es gerade die christliche Lehre vom Staate, welche seine Gewalt weit höher erhebt und weit sicherer stellt, als dies der ausschweifendsten absolutistischen Phantasie jemals gelungen ist. Der Staat, sagten wir, ist eine Anstalt zur Verwirklichung der sittlichen Aufgabe für einen gewissen Theil der Menschheit. Nun steht aber das ganze Sittengesetz unter der Aufsicht Gottes selber, von dem es stammt, dessen Wille und Macht es geheiligt und zur unverbrüchlichen Richtschnur für die Welt gemacht hat, dessen unbestechliche Gerechtigkeit einst die gesammte

---

[1] Eccl. 3, 11.

Menschheit wie jeden Einzelnen mit ewig giltigem Urtheile darüber richten wird, wie sie das Gesetz ausgeführt haben. Uebernimmt nun eine menschliche Einrichtung die Aufgabe, an Gottes Statt für eine bestimmte Anzahl von Menschen die Ueberwachung und Durchführung dieses heiligen, Gott so theuern Gesetzes zu besorgen, eines Gesetzes, das in Gott selbst begründet, das eines ist mit seinem heiligen, unabänderlichen Willen selber, eines Gesetzes, von dem nach Gottes Plan die Wohlfahrt der Welt und das Heil der Seelen abhängt, so wird sie für diese erhabene und schwere Verpflichtung, der sie sich um Gottes willen unterzieht, auch mit der Gewalt bekleidet, die Gott selber in seinen Händen trägt, um seinem Willen Nachdruck und Vollzug zu verschaffen. Hierin liegt der Grund der Autorität, der einzige, den es gibt. Die Macht des Staates übernimmt den Menschen gegenüber an Gottes Statt einen Theil seiner Weltregierung. Es ist ein religiöses Amt, das sie auf sich lädt. Dafür empfängt sie auch einen Theil der Achtung und des Gehorsams, der Gott selbst gebührt. Es ist also auch eine religiöse Verehrung, die sie genießt. Aber natürlich kann diese, wenn es eine Gerechtigkeit gibt, nur so lange währen, als die Autorität ihr Amt als religiöses erfaßt. Wer an Gottes Statt herrschen will, muß zuerst Gott dienen. Es findet keiner Gehorsam als der ihn zuerst selber geübt hat [1]. Verweigert einer Gott den Gehorsam, so kann er nicht mehr im Namen Gottes Gehorsam fordern. Es ist eitle Mühe, irgend einen andern Grund und Schutz der Autorität zu suchen als diesen. Die Gewalt des Staates ist von Gott [2], denn sie ist keine andere

---

[1] Sprichw. 21, 28. Aristot., Polit. 3, 2 (4), 9; 7, 13 (14), 4. Maximil. I. Bavar., Monita paterna 1, 1. Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 286 (7, 25). Düringsfeld, Sprichw. der german. und roman. Sprachen I, 289, Nr. 555.

[2] Reichhaltiges Material über die einschlägigen Fragen bei Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat, 1872, 462 ff.

als jene, die Gott selber übt, um seinen Befehlen Geltung zu geben, die er aber denen leiht, welche sich zu seinen Dienern vor der Welt machen und statt seiner ihm sowohl wie den Menschen gegenüber die Verpflichtung auf sich nehmen, seine Gesetze unverbrüchlich aufrecht zu erhalten und zur Erfüllung zu bringen [1]. Werfen sie diese Bedingung von sich ab, so erhalten damit ihre Unterthanen nicht das Recht zum Abfalle, weil sie nicht Richter über die Obrigkeit sind. Es wird aber die Macht der Obrigkeit von selber schwach, und es ist nur ein gerechtes Gericht, daß Achtung und Gehorsam gegen sie schwinden.

6. Wenn nun gleichwohl Fürsten und Staatsmänner dieser christlichen Auffassung von der Regierungsgewalt beständig den Vorwurf machen, daß sie der Ehre des Staates und der Majestät des Fürstenthums Eintrag thue, so kann man hierin wohl einen neuen Beweis dafür finden, wie die Schmeichelei alles Urtheil verrückt [2]. Das ist allerdings richtig: Wir Christen weigern uns heute so gut, wie sich unsere Brüder und Väter, die Martyrer, geweigert haben, jene übertriebenen Ausdrücke zu gebrauchen, welche heuchlerischer oder feiger Knechtessinn ohne alle Gewissensbedenken an die Inhaber der Macht verschwendet. Aber entziehen wir deshalb der Staatsgewalt etwas von dem, was ihr gebührt? Kommt es hier auf lügnerische Worte an oder aber auf ehrliche, treue That? Und kann sich der Staat deshalb weniger auf uns verlassen, weil wir ihn nicht wie einen Götzen behandeln? Was hat er denn von Götzendienern zu erwarten? [3] Die Perser nannten ihren König Herr und Gott [4] und anerkannten es als Staatsgesetz, daß alles, was er thue, nicht bloß erlaubt, sondern recht sei, und wenn

---

[1] Röm. 13, 1 ff. 1 Petr. 2, 13. Weish. 6, 4. Sprichw. 8, 15. 16.

[2] Seneca, Ep. 59, 13.

[3] Maximil. I. Bavar., Monita paterna 3, 24.

[4] (Aristot.) De mundo c. 6 (Paris. 1854. III, 637, 29).

es sich auch um die gröbste Verletzung der ersten Gesetze aller Sittlichkeit handelte [1]. Zitternd am ganzen Körper krochen sie anbetend auf allen Vieren vor sein Angesicht und machten sich wenig daraus, ihn sowohl als die Gottheit durch gotteslästerliche Huldigung zu verunehren, wenn sie nur hoffen konnten, durch solche Schmeichelei die Gunst des vergötterten sterblichen Menschen zu gewinnen [2]. Glaubte aber der König hinter solcher Uebertreibung Ernst und Wahrheit suchen zu dürfen, so war er betrogen und zu bedauern. Wahrlich, ein bemitleidenswerther Gott das, der über Millionen gebietet, aber, wenn er gegen ein kleines griechisches Volkshäuflein Krieg führt, die Seinigen nur mit Geißeln zum Kampfe für seine Sicherheit treiben kann! [3] Wahrlich ein armer Gott, vor dem sie im Staube liegen, solange er Gold zu vertheilen hat, und den sie seinem Schicksale überlassen oder auch meucheln, sobald der Stern eines Eroberers im Emporsteigen ist! Aber wie konnte es auch anders kommen! Wie sollten sie eine Autorität achten oder sich gar für sie opfern, die sich eben durch die erzwungene Vergötterung um den wahren Grund ihrer Erhabenheit gebracht hat! Nicht das Ansehen der menschlichen Macht steigt dadurch, daß sie mit Zwang und Lüge zu übermenschlicher Höhe erhoben wird, sondern die Achtung vor dem Göttlichen muß sinken und mit ihr der Schutz für die irdische Autorität, wenn Menschen sich göttlichen Schein anmaßen, Menschen, die sich in eben dem Grade vor dem Menschen erniedrigen, in dem sie vorgeben, über ihn erhaben zu sein. Konnte ein besseres Mittel ersonnen werden, um jegliche Ehrfurcht vor Gott und vor Fürstenmacht auf einen Schlag zu vernichten [4], als wenn man einen Tyrannen wie Domitian, der aus Furcht um sein Leben nie aus der Todtenblässe kam [5],

---

[1] Herodot. 3, 31, 4. [2] Isocrates, Panegyricus 151.
[3] Xenophon, Anabasis 3, 4, 25.
[4] Arnobius, Adv. gentes 1, 64. [5] Sueton., Domit. 14.

Herrn und Gott nannte [1]; als wenn man ein Ungeheuer wie Commodus, das nie mit einem Menschen zusammentraf, ohne sich und diesen zugleich zu entehren [2], bei seinen Lebzeiten durch Opfer verehrte [3] und nach seiner Ermordung zuerst feierlich als Schlächter der Menschheit, als Henker der Unschuld, als Feind der Götter erklärte [4], und dann abermals ebenso feierlich durch die Apotheose unter die Götter versetzte? [5] Man sollte glauben, diese Erfahrungen seien so oft und so handgreiflich gemacht worden, daß jedem Fürsten die Lust hätte vergehen können, solcherlei Huldigungen fürderhin anzunehmen, daß vielmehr jeder derartige Schmeicheleien als verblümtes Attentat auf sich hätte betrachten müssen. Aber nein! Jeder Nachfolger machte sich zum Gegenstande des nämlichen frevelhaften und gefährlichen Spieles, hielt nur dann einen für seinen ergebensten Diener, wenn er ihm einen Cult erwies, den er selbst Gott verweigerte, und verfolgte jene, die ihm nicht lügen, sondern ernstlich dienen wollten. Der Dichter hat wirklich recht, wenn er sagt: Bringt man einem den Glauben bei, daß seine Macht göttlich sei, so gibt es nichts mehr, was man ihn nicht glauben machen kann [6]. Da schworen diese Augendiener, wahr oder falsch, wie sie es eben für ihren Nutzen hielten, bei der Gottheit des regierenden Kaisers, indes sie bereits die Waffen zum Meuchelmorde gegen ihn schärften, und klagten dann die Christen des Hochverrathes an, weil diese sich weigerten, mit gottesräuberischer Lüge einem Menschen göttliche Ehre zu erweisen [7]. Und die Kaiser selber nahmen denen das Leben, die aus Treue gegen sie das Leben ließen, und ließen die am Leben, die ihnen das Leben nahmen. So mußte es kommen. Denn Schmeichelei und Verrath, Verdächtigung und Unsicherheit sind vier unzertrennliche Bundesgenossen.

---

[1] Ibid. 13. [2] Lampridius, Commodus 10. [3] Ibid. 9. [4] Ibid. 18. [5] Ibid. 17. [6] Juvenal. 4, 70 sq. [7] Tertull., Ad Scapulam 2. Cf. Apolog. 30 sqq.

Die Wahl also können wir keiner Gewalt verbieten, ob sie über Männer oder Götzendiener herrschen, ob sie sich auf Lüge oder auf Wahrheit stützen will. Aber das ist unser Stolz, daß, wenn eine Macht die Heuchelei der geraden Wahrheit vorzieht und nur Augendiener als ihre Getreuen anerkennen will, sie auf uns verzichtet hat, solange wir unserer Sache treu bleiben. Wir können nichts gegen die Wahrheit, alles aber für die Wahrheit [1]. Diese aber gebietet uns zu sagen, daß es nur eine Ehre und nur eine Sicherheit für die irdische Macht gibt, und das sind nicht Waffen und Kriegsheere, nicht Heerführer und Staatsklugheit [2], sondern es ist Gottes unabänderliche Ordnung. In dieser ist Gott der oberste und einzige Alleinherrscher [3]. Alle Machthaber sind Lehensträger, Amtsträger Gottes [4], und jede Obrigkeit ist Dienerin Gottes [5]. Wo diese Lehre einmal Wurzel in den Herzen der Menschen gefaßt hat, da brauchen sich die Fürsten nicht mit Wachen zu umgeben und nicht vor Bomben zu zittern. Sie mögen ruhig ihre Thore offen stehen lassen und ihr Haupt in den Schoß des nächsten Unterthanen legen, nichts wird ihren Schlaf stören, nicht ein Heller ihrer Habe wird veruntreut werden. Denn da sieht der Untergebene in seinem Fürsten nicht einen Götzen, der eben Gewalt hat zu thun und zu befehlen, was ihm beliebt, und Gesetze zu geben, über denen er selber steht, wie alle Gottheiten des Olymp, sondern einen Diener, Stellvertreter und Bevollmächtigten des einen allmächtigen und gerechten

---

[1] 2 Kor. 13, 8.

[2] 1 Kön. 14, 6. 2 Paral. 14, 11; 25, 8; 32, 8. Psalm 19, 8. 1 Macc. 3, 18. 2 Macc. 8, 18. Justiniani c. Deo auctore 1. praef. C. 1, 17.

[3] Maximil. I. Bavar., Monita paterna 1, 1. Gierke, Genossenschaftsrecht III, 557.

[4] Conc. Paris. 829. II, 2. Conc. Mogunt. 888. c. 3 (ministerium). Vgl. Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgesch. (5) II, 344 f.

[5] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 515 (9, 200.)

Gottes, dessen Arm keiner entrinnt, dessen Auge sich niemand entzieht, dessen Willen keine Macht ändert. Da ist der Kaiser so gut vom gleichen Gesetze im Namen Gottes gebunden wie der Bauer [1]. Der Kleine weiß, daß ihn keine Last drückt, die jenen verschont, und dient schon darum dem Fürsten um so lieber, wie der Soldat dem Führer, der alle Mühe mit ihm theilt. Es hat den deutschen König im Mittelalter nicht entehrt, daß auch er unter dem Gesetze des Reiches stand und seinen Richter auf Erden hatte, bei dem man gegen ihn klagen konnte, den Pfalzgrafen bei Rhein [2]. Im Gegentheile, einem solchen Kaiser war gut dienen. Möchte es nur immer und ewig so geblieben sein, wie man das ehemals dachte, daß alle im Kaiser Gott dienen, wie auch der Kaiser demselben Gott dient, daß alle um des Gewissens wie um der Religion willen dem Fürsten unterthänig sind [3], weil alle des Glaubens leben, daß Gott dem Fürsten und dieser hinwiederum dem Volke die Rechte vorlegt, und das Volk sie von ihm hinnimmt gleichwie aus Gottes Hand [4].

7. Die Staatsgewalt hat also vom Christenthum nicht bloß nichts zu fürchten, sondern sie ist ihm vielmehr zum größten Danke verbunden. Und zwar ist sie dies um eines dreifachen wesentlichen Dienstes willen, den sie ihm verdankt. Ein großer Dienst, wenn auch der geringste unter diesen dreien, war schon der, daß es die Ausübung der Gewalt auf ihre wahren Grenzen

[1] Ueber diesen Punkt, dessen Läugnung so recht ein Schibboleth des äußersten Absolutismus geworden ist, vgl. c. Cum omnes 6. X. 1, 2; c. Digna vox 4. C. 1, 14; Thomas 1. 2. q. 96. a. 5; Contzen, Polit. 5, 20. Graf und Dietherr 286 (7, 17. 23 ff.).

[2] Schröder, Deutsche Rechtsgesch. 465 f. Zöpfl, Deutsche Rechtsgesch. (4) II, 251. Sebast. Münster, Kosmographie 247.

[3] Röm. 13, 5.

[4] Kaiserchronik 14 773 ff. Kuonrât, Rolandslied 695 ff. Vgl. Aethelreds Gesetze 8, 2; Edwardi Confess. leg. 17 (Reinh. Schmidt, Gesetze der Angelsachsen [2] 245. 500).

zurückführte. Was ihm blindes Vorurtheil als Verbrechen anrechnet, dessen darf es sich hier wie sonst vor allem rühmen. Wie kann man sich um einen großen mächtigen Mann mehr verdient machen als dadurch, daß man ihn vor Ueberhebung warnt, als dadurch, daß man ihn verhindert, den Glauben hervorzurufen, er könne seine Macht nicht beherrschen? Es gibt keine größere Entwürdigung für die Gewalt in den Augen der Beherrschten als ihren Mißbrauch, keine näher liegende Versuchung, sie zu stürzen, als Ueberspannung ihrer Ansprüche. Ganz natürlich. Was ist Mißbrauch und Uebertreibung der Gewalt anderes als Gewaltthat? Und was Gewaltthat anderes als offene Ungerechtigkeit? Und was Ungerechtigkeit anderes als Zerstörung des Fundamentes der Autorität? [1] Konnte also der Autorität ein größerer Dienst erwiesen werden als der, daß sie in ihre Schranke zurückgeführt wurde? Und wer hat den Muth und die Kraft dazu besessen außer der christlichen Lehre? Es gibt nur zwei Möglichkeiten für die Gestaltung des Staatslebens. Entweder eine Gewalt, die alles aus sich selber sein will, alles Recht nach eigener Willkür schafft, die Macht und Gesetz für eines und dasselbe nimmt, die unter Gerechtigkeit ohne weiteres alles das begreift, was ihr gefällt und was sie thut. Das ist der Absolutismus. Und das ist jede Gewalt, die nicht nach den Grundsätzen der Offenbarung regiert. Ob einer sie ausübt, ob viele sie in Händen haben, das ist sehr gleichgiltig. Eine demokratische Despotie ist nicht weniger Despotie als eine monarchische. Gerade die Demokratie neigt am allermeisten zur Tyrannei [2] und übt sie am unleidlichsten. Auch das ändert wenig an der Sache, ob sich dieser Absolutismus religiös geberdet und von Gott redet oder ihn läugnet. Er ist sich dann eben selber sein Gott, der alleinige,

---

[1] Fénelon, Direction pour la conscience d'un roi. 2e suppl.
[2] Aristot., Polit. 5, 4 (5), 4. Plato, Rep. 8, 562. a sqq.

der unverantwortliche Gott. Das letztere ist das entscheidende. Das macht die Tyrannis, den Absolutismus aus. Für ihn gibt es consequenterweise nur ein religiöses System, wenn er überhaupt eines zuläßt, den Pantheismus. Will eine Gewalt nicht dieses Aeußerste, so hat sie nur einen einzigen Weg, den, sich einem lebendigen persönlichen Gotte unterzuordnen, sich als verantwortliche Verwalterin eines über ihr stehenden, von ihr unabhängigen Gesetzes zu betrachten [1]. Diesen Weg aber, auf dem sie sich allein vor der sonst unvermeidlichen Selbstzerstörung bewahren kann, hat ihr kein anderer Führer gewiesen und keiner zu weisen gewagt als die christliche Lehre. Eine Geschichte tausendjähriger Kämpfe und unausgesetzter Verdächtigungen ist hierfür Beweis genug.

Einen zweiten Dienst hat das Christenthum dem Staate dadurch geleistet, daß es die Gewalt auf ihre wahre Natur zurückführte. Nach seiner Lehre, die wir im Vorausgehenden dargestellt haben, ist die Autorität nur um der Gesellschaft willen verliehen. Es ist also klar, daß die Macht und das Ganze, daß die Gewalt der Herrscher und die Rechte der Beherrschten einander nicht gegenüberstehen wie völlig getrennte Dinge. Alle zusammen, hoch und niedrig, bilden in ihrer Verschiedenheit ein lebendiges Ganze, in dem jeder Theil auf alle angewiesen ist und von allen abhängt. Wir nannten das die organische Auffassung vom Staate. Es ist bekannt, daß Paulus vor allen diese Anschauung in die Geister gebracht hat durch sein Bild vom Leibe, dessen Glieder alle untereinander zusammenhängen durch das Ganze, indes das Ganze wiederum vom Wohle und von der Thätigkeit eines jeden Gliedes mehr oder minder bedingt ist. Von dieser Staatslehre finden sich im Alterthum nur selten schwache Anklänge, wie namentlich bei Aristoteles [2]. Dem

---

[1] Maximil. I. Bavar., Monit. paterna 1, 1.
[2] Aristot., Pol. 5, 2, 7.

heidnischen Geiste ist eben der Begriff Organismus gerade so fremd als dem Materialismus und dem Liberalismus. Sein Triumph ist die Erfindung der juristischen Person, des geraden Gegentheils vom Organismus, jenes speculativen Ungeheuers, das aus Mitgliedern besteht, die weder unter sich noch mit dem Ganzen irgend einen Zusammenhang haben. Wenn in der vorchristlichen Zeit die Herrscher fast stets zu Tyrannen und Despoten wurden, so liegt die Schuld wahrhaftig nicht an ihnen allein. Wer sagte ihnen damals, welch engen Zusammenhang sie mit dem Volke hatten? Sie wollten nichts von ihren Pflichten gegen das Volk wissen. Aber nicht minder fehlte auch gegen sie das Volk. Wer weiß, ob sie mehr verdarben oder verdorben wurden? Es ist ganz wahr: Wie der Herr, so der Knecht, wie der Hirt, so die Heerde. Das macht die Fürstenmacht so furchtbar verantwortlich, denn nach dem Fürsten richtet sich das Volk. Es ist aber ebenso richtig: Gott gibt den Völkern Fürsten und Lenker, wie sie ihnen zustehen [1]. Die Sünden der Fürsten sind die Verurtheilung ihrer Völker [2]. Statt sich über sie zu beklagen, würden die Untergebenen oft besser thun, sich selber darob anzuklagen, daß solche Dinge möglich sind, daß sie solche Erscheinungen fast zur Nothwendigkeit gemacht haben [3]. Wenn im Alterthum die Despotie nahezu hausgesessen ist, so ist das leicht begreiflich. Die Alten thaten Erstaunliches für den Staat. Sie opferten alles an ihn, selbst ihr Gewissen und ihr Leben. Aber sie thaten es nie als freie,

---

[1] Job 34, 29. 30. Is. 3, 4. Jerem. 15, 4. Osee 13, 11. Ausführlich hierzu (Justin.) Quaest. ad orthod. 138. Greg. Magn., Moral. 25, 34—37. Anastasius Sin., Dux viae q. 16. Pineda, In Job 34, 30. Cornel. a Lap., In Osee 13, 11.

[2] Ambrosius, Apologia David altera 11: Regum lapsus poena populorum. Gregor. Magn., Epist. 7, 7. Origenes, In Judic. hom. 4, 3.

[3] Gregor. Magn., Moral. 25, 34.

als selbständige Glieder des Ganzen. Sie konnten nicht anders, denn sie sahen kein anderes Mittel zu leben. Sie lebten nur im Staate, nur vom Staate, nur durch den Staat. Alles sollte der Staat für sie thun. Er war in Wahrheit ihr Gott auf Erden. Daher die so oft wiederkehrende Erscheinung, daß sie im ersten Augenblicke, wo der Staat durch ein großes Unglück verloren schien, sich haufenweise den Tod gaben, nicht aus Liebe zum Vaterlande, das ihrer jetzt erst recht bedurft hätte, sondern weil sie ohne den regelmäßigen Gang der Staatsmaschine nun einmal nicht leben zu können vermeinten. Da ist freilich Despotismus unvermeidlich. Solche Völker sind anders als durch Tyrannei nicht zu regieren. Wo aber Völker wie Einzelne nie die rechte Mitte zu finden wissen zwischen knechtischer Selbstwegwerfung auf der einen Seite und Meuterei auf der andern, zwischen Unregierbarkeit oder feilem Verkaufe an den Reichsten oder den Rohesten, was Wunder, daß die, welchen die Macht zu Gebote steht, alles wagen, alles verachten, alles mit Füßen treten![1] Wer will ihnen auch unter solchen Verhältnissen verdenken, daß sie ihre Gewalt nicht in allen Stücken so gebrauchen, wie sie es sollten! Wenn es also wahr ist, daß da, wo die Einzelnen weiter nichts sind als wehr- und willenlose Theile des Ganzen ohne selbständige Mitwirkung aus freier, freudiger Ueberzeugung, daß da, sagen wir, nur Ty-

---

[1] Man vergleiche z. B. die Aeußerung des Jugurtha über die Käuflichkeit der Römer (Sallust., Jug. 35). Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung die unverblümte Art und Weise, mit der Tiberius seine Verachtung über die zu äußern pflegte, die zu seinen Füßen krochen. Cf. Tacitus, Annal. 3, 65; 4, 37. 38. 69. 74; 6, 2. 15. 24. 45. Sueton., Tiber. 59: oderint, dum probent. Bei den Griechen sind ähnliche Beispiele Thrasybul und Periander (Herodot. 5, 92, 15. Aristot., Polit. 3, 8 [13], 3). Man muß dies und anderes berücksichtigen, um gegen Männer wie gegen Diogenes und Timon, überhaupt gegen die Stoiker, nicht zu hart im Urtheile zu werden.

rannen möglich sind, aber nicht Fürsten [1], dann haben es die Machthaber ausschließlich dem Christenthum zu danken, daß sie nicht mehr Tyrannen, daß sie zu Fürsten, zu Königen geworden sind. Jetzt haben sie leichte Aufgabe, da sie über Unterthanen gebieten, die als Christen aus freiem Gewissen gehorchen, die, feststehend auf dem Grunde gemeinsamer gläubiger Grundsätze über die höchsten Fragen des Lebens, und geeint durch das Band christlicher Liebe, das allgemeine Beste im opferwilligen Dienste des höchsten Gutes und in dem unerschütterlichen Anschluß an die ewige unveränderliche Wahrheit verfolgen [2]. Mögen die, welche nicht satt werden, von der Staatsgefährlichkeit der christlichen Lehre zu sprechen, ihr einmal freie Hand geben, so daß sie Heer und Richterstand, Unterthanen und Fürsten, Eheleute, Eltern, Lehrer, Kinder, daß sie Herren und Diener, den Arbeiterstand und die Steuerzahler frei nach ihren Forderungen umwandeln, daß sie aus dem Ganzen eine christliche Gemeinde machen kann, in der alle eines Sinnes und eines Herzens sich für alle hingeben, wir wollten es darauf ankommen lassen, daß sie einen Staat fänden, in dem es leicht zu regieren und angenehm zu leben wäre [3].

Endlich der letzte und größte Dienst, den die Offenbarung der Staatsgewalt erwiesen hat, ist, wie schon wiederholt bemerkt, gerade das, was am meisten in der christlichen Staatslehre Anstoß gibt. Wir meinen den Satz, daß die Fürsten nichts sind als verantwortliche Diener und Bevollmächtigte Gottes. Und doch dürften es die Machthaber, die ja auch Menschen sind, und als Menschen sowohl wie als Regenten nur allzu häufig den Beweis ablegen, daß sie über keine Menschlichkeit erhaben sind, dem Christenthum als besondere Wohlthat danken, weil es nicht müde wird, diese Lehre zu

---

[1] Aristot., Polit. 5, 8 (10), 23.
[2] Augustin., Ep. 137, 5, 17. [3] Id., Ep. 138, 2, 15.

predigen, solange es seine Stimme zu erheben im Stande ist. Was soll aus dem Fürstenthum werden, wenn das Volk sich einmal gewöhnt, den Fürsten nur noch als irdischen zeitweiligen Inhaber einer gewaltigen Macht zu betrachten, dafür aber den Satz des Glaubens zu verspotten, man müsse der Gewalt nicht um ihrer selbst willen, sondern um Gottes willen gehorchen? Es ist etwas Furchtbares um die Macht der Regierenden. Zwar denken diese am wenigsten daran, daß man von der Gewalt auch schlechten Gebrauch machen könne[1]. Vielmehr meint ein jeder, er werde schon recht thun, wenn er nur Macht oder Reichthum habe[2]. Aber das ist ein großer Irrthum. Auch der Mächtige kann fehlen, und wenn er fehlt, richtet er stets mächtigen Schaden an[3]. Diese Erwägung dürfte jeden wohl zur Bescheidenheit mahnen. Ueber Millionen gebieten, ihr Wohl und Wehe mit einem Worte, einem Federstriche besiegeln, Leben und Tod von Tausenden in der Hand halten, läßt sich etwas Verantwortungsvolleres denken? Wie, wenn diese Hand, wenn diese Zunge irre ginge! Und könnte das nicht geschehen? Und ist es noch nie geschehen? Welche Versuchung für die Massen, die jeden solchen gefehlten Federstrich mit ihrem Lebensglücke, mit ihrem Blute büßen müssen, wenn sie einmal anfangen, im Fürsten nur einen Menschen zu sehen, wie sie deren alle Tage Tausende sehen! Schon sagt der Socialismus mit höhnischem Grinsen: Das Volk ist es müde geworden, das Leid, das es fühlt, mit Ergebung aus der Hand Gottes anzunehmen. Denkt wohl jemand, das Volk werde bei solcher Gesinnung die Last des Lebens geduldiger tragen, wenn es bloß mehr an die fühlbare Hand des Staates glaubt? Nein, wenn das Volk nicht Religion hat, eine wahre kräftige Religiosität, welche ihm Kraft gibt, auch die züchtigende und zulassende Hand

---

[1] (Aristot.) Magna Moralia 2, 13, 2. [2] Ibid. 2, 3, 9.
[3] Aristot., Rhetor. 2, 17, 4.

Gottes zu ertragen, und dazu einen lebendigen Glauben, der es lehrt, auch im Sichtbaren den Unsichtbaren zu verehren, was soll dann die Autorität noch schützen? Wehe der Obrigkeit, wenn die Menschheit einmal erklärt, sie werde ihr nur noch gehorchen, wo sie ihren zeitlichen Nutzen, wo sie unbestreitbare Gerechtigkeit, wo sie das strengste Recht zur Forderung des Gehorsams in einem Gesetze findet! Auf was will sich der Staat stützen, wenn er sich nicht mehr auf Gottes Vollmacht stützen kann und will? Auf Drohungen und Furcht? Aber Furcht, sagt ein starker Fürst, der die Erfahrung einer fünfzigjährigen Regierung für sich hat [1], Furcht ist eine schlechte Stütze der Herrschaft. Wie soll dann vollends die Furcht vor einem kurzen Tode eine meuterische Menge bändigen, der die Erde gleichgiltig geworden ist, weil sie auf ihr nichts zu hoffen hat als ein langes Marterleben und einen langsamen Hungertod, wenn diese Menge auch fürs Jenseits nichts mehr fürchtet! Man sollte glauben, jede Staatsgewalt müßte sich für unfähig halten, die zu belohnen, welche den Glauben an das Uebernatürliche und an die Unterordnung der staatlichen Autorität unter die göttliche in den Herzen aufrecht halten. Statt dessen betrachtet man gerade sie als Gefahr für die irdische Macht! Indes alle Throne wanken und die Meuchler kaum noch das Licht scheuen, kann man sich noch immer nicht von dem Vorurtheile losmachen, daß der Glaube, unter dessen Herrschaft die Könige jahrhundertelang sicher lebten, die bedenklichste Bedrohung ihres Bestandes sein solle. Dagegen lädt man sich durch Duldung und Zusehen selbst einen Theil der Schuld auf, wenn man die gewähren läßt, die gar kein Hehl daraus machen, daß sie zumeist deshalb das Uebernatürliche angreifen, um das Natürliche, wenn es einmal des Schutzes

---

[1] Maximil. I. Bavar., Monita paterna 3, 22. Vgl. dazu Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht und Politik I, 389 ff.

der Religion beraubt ist, desto leichter bis auf den Grund umwälzen zu können. Eine solche Verblendung ist fast nicht zu begreifen. Man möchte an den Vogel denken, der von selber in den gähnenden Rachen der Schlange stürzt; nur daß der Vogel ohne Schuld ist. Wenn das Heilige nicht mehr heilig sein darf, was wird noch heilig bleiben? Werden die Völker ein entheiligtes Herkommen, eine entweihte Würde, ein profanirtes Recht noch achten? Und wenn sie nichts mehr achten, was bleibt ihnen noch? Und wenn sie nichts mehr haben, was anderes sind sie dann als Nihilisten? Und man wundert sich, wie solch unheimliche Existenzen möglich sind, deren Existenz man fast nothwendig gemacht hat!

8. Wenn es also etwas auf Erden gibt, was seiner Natur nach zu Gott und zur Religion hingetrieben wird, so ist das Staat und Staatsgewalt. Braucht es große Tugend, um in der Ehe gut zu leben und sein Glück zu finden, und müssen die, denen es dort ernstlich um Tugend zu thun ist, gestehen, daß ihnen oft die Kraft dazu ausginge, wenn sie nicht immer wieder Erneuerung dafür bei Gott suchen würden, so gilt das wohl kaum weniger vom Staatsleben. Schon Aristoteles sagt, daß die Tugend die Seele des Staatslebens ist [1]. In der That bedarf es vieler und schwerer Tugenden, damit einer ein guter Bürger sei: Gemeinsinn, Opfergeist, Selbstbeherrschung, Ehrfurcht, Einschränkung, Gehorsam, Selbstverläugnung. Wer glaubt, diese Eigenschaften ließen sich durch rohe Gewalt ersetzen, der mag auch glauben, man könne einen Dampfkessel aus hölzernen Bohlen machen, wenn man ihn nur mit festen Reifen umklammere. Nein! Solch schwere Eigenschaften, von denen das gemeinsame Leben abhängt, lassen sich durch Gewalt zerstören, aber nicht ersetzen. Noch weniger läßt sich Gottesfurcht und Religion durch geschickte äußere Organi-

---

[1] Aristot., Polit. 8, 1. 2. 3.

sation oder durch bloße Bildung überflüssig machen. Zu einem gedeihlichen Staatsleben braucht es, um es kurz zu sagen, wenig Gewalt, wenig Bildung, wenig Geschick, wohl aber ernstliche Tugend und gründliche Religiosität.

Was von den einzelnen Mitgliedern des Staatskörpers gilt, das gilt in verstärktem Maße von denen, die sich an der Spitze befinden. Sie bedürfen Tugend und Gottesfurcht nicht bloß für ihre Person mehr als die Untergebenen, sondern sie sind auch dafür verantwortlich, daß sie jenen die Grundbedingungen für das Staatsleben einschärfen und sie durch ihr Vorbild die Uebung davon lehren. Fürwahr, es ist keiner zu beneiden, den Gott an die Spitze einer Gesellschaft gestellt hat. In seinen Händen liegt das Geschick der ihm Anvertrauten, in seinen Händen das Schicksal der öffentlichen, ja oft sogar das der Privatmoral, in seinen Händen die göttliche Autorität, in seinen Händen die Verwirklichung der Absichten, die Gott mit der Welt, mit der Geschichte, mit seinem Reiche hat. Die Aufgabe dessen, der eine Autorität bekleidet, ist groß, und schwer seine Verantwortung. Die Kunst, sie recht auszuüben, setzt hohe Tugenden voraus, Tugenden, von denen man sagen kann, daß sie die Kraft des gewöhnlichen Menschen übersteigen. Nun denn, es ist ganz richtig, wenn die Träger der Autorität die Macht, mit der sie betraut sind, als etwas Höheres, Uebermenschliches, Religiöses darzustellen suchen. Mögen sie nur auch selber ihre Macht als Ausfluß der göttlichen betrachten und es den Völkern durch ihr Betragen erleichtern, sie als Stellvertreter Gottes zu betrachten!

Ob sich christlich regieren läßt?

9. Man geberdet sich häufig, als ob ein Zurückgehen der Staatsgewalt auf ihre von Gott geordneten und durch die Natur der Sache gezogenen Grenzen den Untergang des Staates,

die Auflösung aller Autorität, die Zerstörung der Gesellschaft selber bedeute, und glaubt, christliche Anschauungen in diesem Stücke mit Schimpfworten wie Phantasterei, Bornirtheit, Schwarmgeisterei und Pharisäerthum, gründlich und kräftig widerlegt zu haben [1]. Aber welcher Macht soll es denn Verderben bringen, daß sie sich an die Wahrheit und an das Recht hält? Und warum rechnet man hier immer mit Befürchtungen, mit Drohungen, mit Möglichkeiten, die alle ihren Grund in einer ausschweifenden Phantasie haben? Es hat ja, Gott sei Dank, Zeiten gegeben, in denen da und dort einmal der Versuch gemacht wurde, wenigstens annähernd das staatliche Leben nach den Anforderungen der kirchlichen Lehre, oder daß wir es richtiger sagen, des Naturrechtes einzurichten. Ist der Staat dabei schlechter gefahren als dort, wo die Grundsätze Macchiavelli's maßgebend waren? In Fragen, die so sehr mit dem wirklichen Leben zusammenhängen, sollte man doch vor allem das wirkliche Leben, die wirkliche Geschichte zu Rathe ziehen. Nun denn, fragen wir einmal die Geschichte: Waren jene Fürsten bloße Schatten und Werkzeuge priesterlicher Anmaßung, jene Fürsten, sagen wir, die sich mit Maximilian I. von Bayern zum heiligen Grundsatze machten, in nichts vom Glauben der Kirche und ihrer frommen Vorfahren abzugehen, die gottgeweihten Personen zu ehren und jeden Eingriff in die Rechte und in die Güter der Kirche als verderbenbringend für den Staat zu scheuen? [2] Und umgekehrt: Wann stand es um die Beherrschten besser, damals, da ein kraftvoller Fürst, wie der oben genannte, seinen Sohn ermahnte, stets Gott vor Augen zu haben, nie an seine Geschäfte zu gehen ohne Gebet, den Tag mit Gebet zu beginnen und zu schließen, darauf zu sehen, daß die Untergebenen Gott ehren, und immer selber der schweren

[1] Lasson, Rechtsphilosophie 701 f.

[2] Maximil. I. Bavar., Monita paterna 1, 1. 4.

Verantwortung vor Gott, dem Richter der Mächtigen, eingedenk zu sein[1], oder aber in Zeiten, da Despotie und Absolutismus alle freie Bewegung in Fesseln schlug ohne Rücksicht auf das Gesetz Gottes und auf die Proteste der Kirche? Soviel wir wenigstens die alten Zeiten kennen, lebt es sich heute auch nicht viel besser als es sich damals lebte, wo der oberste Grundsatz aller Politik lautete:

Gott hat zwei blanke Degen
Mit Meisterhand geschlagen,
Die wohl zwei Mächte mögen
Mit ganzen Ehren tragen,
In seiner Art ein jedes ganz vollkommen,
Den Bösen nur zu Schreck, zu Nutz den Frommen,
Gleich lang das hier, das dort gleich breit,
Zum Schutz der edlen Christenheit:
Denn Schwert und Stole sind die Degen beide
Und haben Platz ganz wohl in einer Scheide[2].

10. Man zittert freilich heute bei dem bloßen Gedanken an diese mittelalterliche Theorie von den beiden Schwertern. Aber wir fragen nochmals: Hat diese Nebeneinanderstellung von Kirche und Staat damals der idealen Auffassung von Fürstenmacht und Staatsgewalt Eintrag gethan? Ziehen wir einmal, um darauf antworten zu können, das Fürstenideal in Betracht, das die Kaiserchronik in der Schilderung Ludwigs des Frommen zeichnet. Es stört uns wenig, daß es thatsächlich nicht ganz auf den also Verherrlichten paßt. Uns ist es dennoch von großem Werthe, weil es uns zeigt, wie man sich in Deutschland

---

[1] Maximil. I. Bavar., Monita paterna 1, 4. 1.

[2] Reinmar von Zweter 2, 212 (Hagen, Minnesinger II, 215). Vgl. Hugo von Trimberg, Renner 7336—7347. Merkwürdig als Beleg dafür, wie lange und wie lebendig sich dieser Gedanke in den deutschen Geistern erhalten hat, ist das Gedicht von Peter Frey unter Maximilian I. bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied II, 1069 ff. Nr. 1304.

um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, gerade ehe die großen Kämpfe zwischen Absolutismus und Kirche die religiöse Auffassung der Politik ertödteten, einen König dachte, den die öffentliche Meinung zu ihrem Lieblinge auserkoren hatte. In zwei Sätzen faßt das Gedicht die hauptsächlichste Bedeutung der obersten weltlichen Macht gleich zu Anfang zusammen: Der König soll Herr und Vogt der Fürsten sein und zugleich Richter der Christen [1]. Das letztere insbesondere galt als höchste Aufgabe der Fürstenmacht, wie ein Dichter so schön singt:

Ihr Fürsten und ihr Landesherrn, ihr sollet des gedenken,
Daß Gott euch hat zum Richteramt, zum Gnadenquell erkoren,
Drum heißt ihr Herrn, weil eure Pflicht gebietet Unrecht kränken;
Nur wenn ihr Armen Frieden schafft, dann seid ihr wohlgeboren [2].

Deshalb ist es Sache des Fürsten, nicht bloß selber Gerechtigkeit zu üben, sondern auch dafür Sorge zu tragen, daß von allen Gerechtigkeit geliebt und geübt werde. Ihm obliegt es also vorerst, die Uebung der Gerechtigkeit lehren zu lassen. Er muß die Jungherren, die später, wenn sie Herren geworden, selber Untergebene zu leiten haben, frühe schon in der Kenntniß des Rechtes ausbilden lassen [3]. Natürlich muß er in der Uebung der Gerechtigkeit mit dem eigenen Beispiele vorangehen. Wo immer Junge oder Alte im Reiche leben, die dessen Einheit und dem Gehorsame gegen das Oberhaupt Eintrag thun, da greift er ihnen schonungslos an den Hals, daß auch die Fürsten sich fürchten [4]. Doch nicht bloß mit Gewalt und

---

[1] Kaiserchronik 15 111 ff. (Maßmann.)

[2] Der Unverzagte 3, 3 (Hagen, Minnesinger III, 45).

[3] Kaiserchronik 15 116 ff. 15 223 f. Darauf wurde so sehr gesehen, daß sogar im Felde die freien Stunden für die jungen Edelleute zwischen Waffenübung und Gesetzstudium getheilt waren. Kuonrât, Rolandslied 660 ff. Sehr merkwürdig ist, daß die Kaiserchronik (15 119) die Pfahte (Rechte) bereits nach „römischem Rechte" lehren läßt. [4] Kaiserchronik 15 152.

Waffen, auch mit Rath und Weisheit muß er das Reich richten. Er gebietet darum einen Gottesfrieden. Auf jedes Verbrechen ist entsprechende Strafe gesetzt, strenge nach dem Geiste der Zeit, auf Raub der Galgen, dem Dieb geht's an die Augen, dem Friedebrechel an die Hand, an den Hals um den Brand [1]. Und das hält er gewaltiglich aufrecht, so daß der Friede im Reiche wächst, und daß die Besitzungen (urbar) unbeschädigt und sicher bestehen. Ohne Gefahr der Beeinträchtigung tritt das Kind das Erbe des Vaters an [2], ohne Sorge zieht der Vater in den Krieg und „bringt mit Ehren das Schwert dar". Kommt er in das Volkwic, so trägt er kein Bedenken, für seinen Herrn den Leib zu wagen; er weiß, ob er stirbt, ob er geneset, das Lehen, das er trägt, wird auch sein Sohn tragen, ohne daß er Geld und Schatz zu opfern braucht, um sich Recht zu schaffen. Unter einem solchen Fürsten zweifelt niemand, daß, wenn ihm etwas zu Leide geschieht, es nach Recht gerächt wird [3]. Da herrscht zwischen Untergebenen und Herren Treue und Ehre, denn jeder ist gewarnt. Da ist allenthalben Lust und Zucht und Wonne und Behäbigkeit. Die Herren halten ihr Wort und schaffen Recht und reden die Wahrheit, und wenn sie einmal etwas zugesagt haben, o wie wahr können sie das alsdann auch lassen, ist nur ein König da, der das zu meistern weiß! [4] Da haben Lügner keinen Zutritt zu Hof, da richten die Intriganten nichts aus, da darf auch der gemeine Mann den Mund aufthun, da ist Ehre und Tugend der Grund des Ansehens, das einer genießt. Die Alten können in Tugend altern, die Jungen werden in strenger Zucht behalten [5]. Der Adel weiß, und der Fürst weiß es vor allen, daß seine Stellung ihn verpflichtet, sich des Volkes und der Armen anzunehmen [6]. Um allen rathen und helfen

[1] Kaiserchronik 15 155 ff. [2] Ebenda 15 168 ff. [3] 15 179 ff. [4] 15 193 ff. [5] 15 202 ff. [6] 15 227 ff.

zu können, hat er stets die Weisesten vor seiner Kemenaten stehen, damit er sich immerdar ihrer Einsicht zum Besten aller bediene [1]. Weisheit ist die Leiterin seiner Anordnungen. Güte übt er bei aller Strenge selbst gegen die Uebelthäter [2]. Die Guten wissen, daß sie sich auf seine Unveränderlichkeit verlassen können. Der Dienst Gottes liegt ihm warm am Herzen [3]. Das Volk hängt an ihm mit Liebe. Es hängt auch an den Armen mit Liebe um Gottes willen [4]. Um Gericht und Gerechtigkeit nimmt er nie weder Silber noch Gold ein [5].

11. Ach, sagen sie heute mit Seufzen, das Phantasiegebilde eines mittelalterlichen Pfaffen oder Mönches! Wo hat je in der Welt ein solches Ideal zu Wahrheit bestanden? Wo könnte, wie die Welt nun einmal ist, eine solche Regierung Wirklichkeit werden? Ja, freilich nicht so, wie die Welt jetzt leider wieder geworden ist. Aber müssen wir denn uns als Maß aller Dinge ansehen? Heute ist allerdings ein Drängen und ein Wühlen in den Staaten, daß uns Friede, Recht und Sicherheit wie zur Fabel geworden sind. Seit sich die Angst auf unsere Großmächte und Kleinstaaten gelegt hat, es möchte sie über Nacht ein Lüftchen, das aus dem Evangelium an sie

---

[1] Kaiserchronik 15 234 f.

[2] So sagt auch die Nenia 4, 6 auf Heinrich den Heiligen, daß er, in allen Dingen maßvoll, auch im Rechte Maß hielt (Cambridger Lieder in der Zeitschr. für deutsches Alterth. XIV, 460). Ebenso von Karl d. Gr. bei Mone, Hymni lat. 982, 32 sqq. (III, 348).

[3] Darauf legt natürlich das Mittelalter am Fürsten zumeist Gewicht. Z. B. Nenia 3, 6. 7 in Henricum (Zeitschr. für d. Alterth. XIV, 459), weshalb Heinrich Domini amicus, Gottesfreund, heißt (3, 8, 1). Vgl. Boppe 2, 1 (Hagen, Minnesinger II, 383), der Unverzagte 3, 1, 5 (ebenda III, 45) u. a. m.

[4] Ueber den Ausdruck Vogt der Armen, Vogt für Wittwen und Waisen als Beiwort der Fürsten, zumal des Kaisers, sind Belege wohl nicht nöthig, da sie geradezu stehend sind.

[5] Kaiserchronik 15 240 ff.

heranweht, in ihr Nichts zusammenhauchen, kennt und traut sich die Menschheit selber nicht mehr vor Furcht und Vorsichtsmaßregeln. Sie kreißt mit Feuer und bringt Funken zur Welt, und die Völker gleichen dem Aschenhaufen nach dem Brande und den Dornen, über die das Feuer hinweggegangen ist [1]. Aber muß es denn immer so gewesen sein, weil es heute so ist? Man könnte diesen Zweiflern wohl auch den schneidenden Spott zurufen, mit dem einst Mirabeau die vornehme Kurzsichtigkeit Neckers gegenüber der bereits fertigen Revolution brandmarkte: Malebranche sieht alles in Gott, Herr Necker alles in Necker. Und beide sehen gleich, denn beide sehen eben nur sich und darum so gut wie nichts. Jene Philosophen und Juristen und Historiker und Politiker, die Staat und Gesellschaft und Christenthum und Vergangenheit nur durch die Brillen der modernen Ideen ansehen, dürfen begreiflich uns eine unläugbar tröstlichere Vergangenheit so wenig zugeben, als sie sich gestehen wollen, daß unseren socialen Errungenschaften eine trostlose Zukunft unvermeidlich in Aussicht steht. Leider, die Zukunft können wir ihnen kaum ersparen. Aber die Vergangenheit sollen sie uns nicht rauben. Bei allem was wahr ist, das sind nicht leere Hirngespinste, was uns Dichter und Geschichtschreiber aus christlicheren Tagen vor Augen stellen, sondern es ist wirkliche, geschichtliche Wahrheit. Wir sprechen das Mittelalter nicht heilig, darüber haben wir uns oft genug unumwunden ausgedrückt. Es hat auch seine Aufgabe nicht von ferne erfüllt. Das Böse trat, treu dem ganzen Zuge jener Zeit, wo es sich einmal regte, damals viel ungescheuter, viel rücksichtsloser auf als später. Die Bosheit mißbrauchte, wo sie an die Oberfläche kam, die Wahrheit, die sie besser kannte, mit der dem Mittelalter in allen Dingen, im Guten wie im Schlechten, eigenen Verstandesschärfe und Consequenz auf die

[1] Is. 33, 11. 12; 26, 18.

gefährlichste Weise. Aber das wenigstens läßt sich jene Gesellschaft nicht abstreiten, daß sie vielfach auch größern Ernst mit dem Versuche machte, das Christenthum in allen Beziehungen zur Herrschaft zu bringen, und daß sie dort, wo das geschah, ihm nicht Unehre bereitet hat. Das gilt insbesondere auch von dem Gebiete, auf dem wir uns hier bewegen.

12. Das ist nicht Sage, sondern wahre Geschichte, was wir von Ludwig dem Heiligen lesen. Sicher war er seinen natürlichen Anlagen nach in keinem Stücke ein Genie. Die Geschichte hat ihm nicht den Namen des Großen gegeben. An Regierungstalent und Herrschergabe standen Cäsar und Napoleon und Alexander und Friedrich und Peter die Großen und hundert andere weit über ihm. Fragt man aber nach dem Segen, den eine Regierung verbreitete, so ist es schwer zu sagen, welche die seinige übertroffen haben soll. Mit mäßigen Anlagen, mitten unter großen Hindernissen und Gefahren, trotz gewaltiger Mißgeschicke wurde er doch der Vater seiner Unterthanen, Mehrer des Landes, Förderer der königlichen Gewalt und des Volkswohles zugleich, Schöpfer des Wohlstandes für sein Reich, Wohlthäter der Gesellschaft, Hort des Rechtes, mit einem Worte, ein echter Fürst, ein ganzer König. Und er wurde das ohne künstliche, lange vorher durchdachte Theorien. Was ihn leitete, war ein zartes Gewissen, eine große Liebe zur Gerechtigkeit und Billigkeit, Sinn für Ordnung und Gemeinwohl. Nie hatte er Hinter- oder Nebengedanken. Schlicht, einfältig, gerade [1], sah er stets auf Gottes Willen und Gottes Ehre als sein einziges Ziel. Der augenblickliche Nutzen und Erfolg

---

[1] Damals galt der Beiname Le Droicturier als Lob eines Fürsten. Heute, im Zeitalter des Macchiavellismus, zuckt man über diesen und ähnliche Titel, wie Le Débonnaire, der Fromme, der Heilige, die Achseln und meint: Nun ja! ein guter Christ, aber ein schlechter Politiker! Eine schöne Politik das, die sich mit der droicture nicht verträgt!

kümmerte ihn wenig. Er hatte nur die eine Sorge, daß seine Mühen Frucht für Zukunft und Ewigkeit haben sollten. Seine ganze Politik war mit einem Worte eine ängstliche Gewissenhaftigkeit, die Durchführung natürlicher und übernatürlicher Gerechtigkeit bis zum letzten Pünktchen. Das ist ja schließlich das Einzige, was die späteren, von ihm abgewendeten Geschlechter an ihm zu tadeln haben. Mögen sie ihn darob tadeln! Aber ein Dreifaches können sie doch nicht läugnen: daß Frankreich damals auf einem Höhepunkt socialer Entwickelung stand, den es nicht oft erreicht hat [1], daß es trotz aller Mißgeschicke im Einzelnen politisch sowohl nach innen wie nach außen so viel Glück und Ehre genoß wie nur je einmal [2], und das alles unter einem König, der nicht bloß ein ganzer Christ, sondern ein großer Heiliger war, und zwar ein Heiliger eben durch die genaue Erfüllung seiner Pflichten als König [3].

An Gewissenhaftigkeit, an ritterlicher, politischer und geistiger Thätigkeit ließ sich Ludwig von keinem Fürsten übertreffen [4]. Er dachte über alles nach, beschäftigte sich beständig mit dem Zustande seines Landes, hatte ein wahres Bedürfniß, zu verbessern, beunruhigte sich über alles Böse und suchte alle Schäden zu heilen, die er fand. Er ging auf jede Nothlage ein, sah überall selber zu, achtete kein Hinderniß des Guten, keinen Schutz des Schlechten. Hatte er ja eine Leidenschaft, so war es die, thätig zu sein, und zwar thätig für das Gute. Gewiß war bei keinem die Liebe zum Guten weniger schwächlich oder unbesonnen als bei ihm. Er ließ es nicht erst auf die Gerechtigkeit ankommen, sondern suchte ihr durch Liebe und Wohlthätigkeit zuvorzukommen. Lieber gab er vom Eigenen,

---

[1] Le Play, L'organisation du travail (2) 78 ss. 85 s.

[2] Gaufridus, Vita S. Ludov. 4, 33. 34.

[3] Wallon, Saint Louis 384.

[4] Guizot, Hist. de la civilisat. en France, 1846, IV, 142 ss.

als daß er anderen nicht gegeben oder gelassen hätte, was ihnen gebührte. Seine großartigen Stiftungen und Schenkungen entstanden hinwiederum mehr aus Gerechtigkeitsliebe denn aus Güte. Er betrachtete sie als Vergütung für alles, was unter seinem Namen Ungerechtes geschehen sein mochte [1]. Darum war er auch ängstlich bedacht, herauszufinden, ob nicht von seinen Vorgängern her ein minder gerechter Besitz in seinen Händen wäre. Im Frieden von Paris gab er vieles an England zurück, obwohl dessen Ansprüche nicht so sicher waren, um ja gewiß aller Ungerechtigkeit ferne zu bleiben. Dafür vermochte er auch England, allen ungerechten und zweifelhaften Ansprüchen zu entsagen. So hatte das Land Sicherheit und Frieden [2]. Minder zufrieden freilich, bezeichnend genug als Zeugniß für seine Regierung, war die Bevölkerung der abgetretenen Gebiete, so daß sie ihn nicht einmal als Heiligen anerkennen wollte [3]. So suchte er auch soviel als möglich alle Abgaben und Gewohnheiten abzubringen, die nicht auf Recht bestanden, und wenn sie schon unvordenkliche Verjährung für sich hatten und ihm den größten Gewinn abwarfen [4]. Dessenungeachtet ist er einer von den Fürsten, die am meisten zur Erweiterung Frankreichs beitrugen [5].

Nachdem er so das Reich im großen gesichert hatte, suchte er es vor allem im Innern zu befestigen durch Frieden und Gerechtigkeit. Seine Hauptsorge war, die Kleinen gegen die Großen sicher zu stellen. Nicht als hätte er das zum Vorwand gebraucht, um ein absolutes Königthum auf Kosten der Feudalherren herzustellen [6]; er achtete alle Rechte der Lehensherren

---

[1] Wallon l. c. 386. 426 s.

[2] Joinville 1, 3, 24; 2, 27, 244. Cf. Bolland., Commentar. § 66. 68. [3] Guizot l. c. IV, 144.

[4] Guil. Carn., Vita S. Lud. 4, 19. Joinville 2, 28, 254.

[5] Siehe das ausführliche Verzeichniß bei Guizot IV, 146.

[6] Guizot IV, 147 ss.

und behandelte sie durchaus nach den allgemeinen Gesetzen. Er hatte eine hohe Vorstellung von den gegenseitigen Rechten und Pflichten der Herren und Untergebenen und anerkannte oft ausdrücklich, auch da, wo der Schaden ihn traf, daß diese den Eingriffen königlicher Macht vorgehen müssen. Den Baronen sprach er das Recht des Widerstandes gegen ungesetzliche Verfügungen der Krone zu. Uebrigens stellte er sich zum voraus sicher, daß er keine solchen erließ, da er keine Verordnung ohne den Rath der Großen und kluger, erfahrener Männer gab. Denn niemanden wollte er zu etwas zwingen, wozu einer nicht verpflichtet war [1]. Dagegen trat er aber auch gegen die Ausschreitungen des Feudalwesens, die Privatfehden und Zweikämpfe insbesondere, mit großem Nachdrucke auf [2]. Um sein Volk gegen Uebervortheilung im Verkehrsleben zu schützen, schritt er mit Ernst gegen den Wucher ein und verbannte aus seinen Ländern alle Juden, die sich nicht zu ehrlichen Handelsgeschäften oder zur Ausübung industrieller Unternehmungen verstehen wollten [3]. Wo aber erst das Gebiet seiner königlichen Macht begann, da war er unermüdlich in Verordnungen und unnachsichtlich in deren Durchführung [4]. In diesem Stücke gab es bei ihm keinerlei Rücksicht und keine Ausnahme. Er war voll Eifer für die Kirche und lieh ihr seinen Arm, aber er mußte sich in jedem Falle auch zuvor überzeugt haben, daß es sich um eine Sache handle, die er vor seinem Gewissen und vor der Gerechtigkeit verantworten könne. Wo er aber nicht bloß als König,

---

[1] Regina Confessar., Vita S. Lud. 15, 152. 153. 159. Guil. de Nangis, Par. 1761, 236 s. Guizot IV, 150.

[2] Guil. Carn., Vita S. Lud. 4, 21. Guizot IV, 152 ss. Bolland., Comment. § 883 sqq.

[3] Guil. Carn., Vita S. Lud. 4, 19. 20. Bolland., Comm. 723.

[4] Guizot IV, 157 ss. Wallon, Saint Louis 265 ss. Joinville 1, 3, 23 (Bolland., Aug. V, 679 sq.). Regina Confessar., Vita S. Lud. 15, 155.

sondern als alleiniger Herr völlig freie Hand hatte, also auf seinen eigenen Besitzungen, da griff er mit der größten Energie durch und erließ Verordnungen von entscheidender Wichtigkeit [1]. Seine Richter mußten schwören, keine Geschenke anzunehmen und zu richten ohne Ansehen der Person [2]. Die Eide mußten öffentlich abgenommen werden. Ueberhaupt wurde alles möglichst vor die Oeffentlichkeit gebracht. Die Sittenpolizei wurde genau geregelt. Auf schleunige Erledigung der Geschäfte legte er besonders Gewicht [3]. Die Beamten durften sich und die Ihrigen nicht in dem Gebiete ihrer Amtsthätigkeit ansässig machen oder durch Heirat mit den Leuten, über die sie gesetzt waren, verschwägern, um unabhängig zu bleiben. Ihre Verantwortlichkeit wurde ihnen strenge eingeschärft. Der König behielt sich überall das Recht des Einschreitens vor. Wo er von Mißständen hörte, da sandte er sofort Bevollmächtigte zur Untersuchung, bald Minoriten und Dominikaner, bald Weltgeistliche, bald Ritter und Fürsten [4]. Fand sich die Klage wahr, dann schützte nicht Reichthum, nicht Armuth, weder Verwandtschaft noch Verwendung vor strenger Strafe [5]. Der Erfolg war, daß das Volk von allen Seiten in seine Gebiete zog, da es hier des Rechtes unter allen Umständen sicher war. So wuchs die Bevölkerung und der Wohlstand. Ackerbau und Handwerk hob sich in erfreulicher Entwicklung. Einfuhr, Umsatz, Abgaben und aller Besitz [6] stiegen zusehends, und das Einkommen des

---

[1] Guizot IV, 162 ss.

[2] Joinville 2. n. 251 ss. Bolland., Comment. 756 sqq.

[3] Joinville 2, 27, 243.

[4] Eine Wiedereinführung der missi dominici Karls des Großen. Beispiele bei Guizot IV, 165. Gaufridus, Vita S. Lud. 1, 8. Regina Confessar., Vita S. Lud. 15, 158. Bolland., Comm. 775.

[5] Regina Confessar., Vita S. Lud. 14, 142 sqq.; 15, 157. Wallon, Saint Louis 299 ss.

[6] Joinville 2, 28, 254.

Königs betrug bald das Doppelte von dem seiner Vorfahren[1]. Die Uebermacht der Fürsten und Barone suchte er durch Hebung der Städte zu beseitigen. Ihre Freiheiten und Gebräuche zu beschützen, rieth er noch in seinem letzten Willen mit besonderem Nachdruck seinem Sohne. Die Sicherheit des Landes erwartete er nicht von großer Heeresmacht, sondern vom Reichthum und von der Kraft der Städte[2]. Zur Minderung der Noth gab er Almosen und errichtete Stiftungen in solcher Menge, daß man ihm darob Vorwürfe machte. In der Ueberzeugung, daß Sittlichkeit, das Mark der Völker, der Nerv des Staatslebens, einzig unter dem Schutze der Religion gedeihe, förderte er diese und ihre Diener, wo er nur konnte. Sein Beispiel der Frömmigkeit, Tugend und Geradheit ging allen leuchtend voran. Für die Wissenschaften, die er persönlich überaus hoch schätzte, in deren Pflege er eine Bedingung für das Aufblühen seiner Staaten sah[3], war er voll Hochachtung und Fürsorge. Die größten Gelehrten seiner Zeit waren in seinem Rathe und mußten mit ihrem Geiste und Wissen die Stunden der Erholung in Stunden der Belehrung und geistiger Erhebung umwandeln[4]. Er gab den Anstoß zur Gründung der

---

[1] La terre le Roy commença à amender, et le peuple y vint pour le bon droit que en y faisoit. Si moulteplia tant et amenda, que les ventes, les saisinnes, les achas et les autres choses valoient à double que quant le Roys y prenoit devant. Joinville, Paris 1761, 150.

[2] Wallon, Saint Louis 275 ss. Vaublanc, La France au temps des croisades I, 145 ss.

[3] Guil. de Nangis, Annales (Paris 1761, 169).

[4] Aber selbst diese Mönche und Gelehrten, die um ihn waren, durften sich nicht ohne weiteres herausnehmen, sich in Dinge, die den Staat betrafen, zu mischen, es sei denn, er hatte sie ausdrücklich beauftragt. Wenigstens hat es alles für sich, daß der „König von Frankreich" von dem Humbertus a Romanis (der Taufpathe seines Sohnes Robert) das berichtet (Exposit. Regulae S. Augustini

Hochschule von Toulouse[1]. Die Universität Paris aber trat gerade unter ihm an die Spitze der ganzen Gelehrtenwelt. Die Stiftung seines Beichtvaters, an der übrigens er selber einen bedeutenden Antheil hatte[2], legte den Grund zum Stolze der Universität, zur Sorbonne. Für Anlage einer Bibliothek, deren Reichhaltigkeit und Werth wir aus Vincenz von Beauvais beurtheilen können, für Sammlung von naturwissenschaftlichen Merkwürdigkeiten ließ er sich Mühe und Geld nicht dauern. Die Baukunst stand unter ihm auf dem Gipfel der Blüte: noch zeugt das Kleinod von Paris, die heilige Kapelle, dafür. Das Ritterthum, dessen schönste Zier er selber war, erhob sich zum letzten Male auf seine ganze Höhe. Die auswärtige Politik verfolgte er ohne weltumstürzende Pläne, aber mit Ehren für sich und ohne Gefahr für sein Land. Weit entfernt davon, den Streit zwischen Kaiser und Papst für sich auszubeuten, war er vielmehr mitten in diesen Wirren der einzige Vertheidiger der Kirche und des christlichen Namens[3]. Ebenso wenig dachte er jemals daran, aus den Kämpfen uneiniger Nachbarfürsten untereinander für sich Nutzen ziehen zu wollen. Vielmehr suchte er Frieden zu vermitteln[4] und lehnte Ehren und Kronen ab, die seinem Hause auf Kosten anderer angeboten wurden. Was von einem andern gekrönten Heiligen, von Heinrich II., gesagt ist, kann auch auf ihn angewendet werden: Treu und wahr, kam er in jedem Reiche, da man von ihm hörte, zu Lob[5]. Dazu war er ein wahrer Gottes Dienst-

p. 9. Bibl. Lugd. XXV, 634. c), kein anderer ist als Ludwig IX. So auch Danzas, Etudes sur les temps primitifs de l'Ordre de S. Dom. III, 430.

[1] Bolland., Comment. 136 (August. V, 305. b).

[2] Ibid. 1055 sqq. (August. V, 503 sq.)

[3] So Guil. de Nangis, Annal. du règne de S. Louis, 1761, 189.

[4] Joinville 2, 27, 245 s. Bolland., Comment. 811 sqq. 814 sqq. 831. 843. 1031 sqq.

[5] Kaiserchronik 16 160 ff.

mann, davon er denn auch in allem große Gnade gewann [1]. Zwei Sätze, die in der Politik sonst eben nicht viel gelten, haben sich unter ihm zuletzt als die eigentlichen und ergiebigsten Quellen des wahren Glückes der Regierungen und der Völker erwiesen. Diese lauten aber: Durch Gerechtigkeit wird der Thron befestigt [2], und: Die Frömmigkeit im Dienste Gottes bringt überall Nutzen, denn sie hat Bürgschaft mit sich nicht bloß für das künftige, sondern schon für dieses Leben [3].

13. Was wir hier an Ludwig dem Heiligen gefunden, das ist nicht das erste und nicht das letzte Beispiel dafür, daß es allem Scheine zum Trotz doch nur eine Grundlage für das Gedeihen der Staaten gibt, Gerechtigkeit und ungeheuchelten Dienst Gottes. Es sollte, man möchte es wenigstens denken, der Menschheit nicht unmöglich sein, sich davon zu überzeugen. Wir wenden uns in dieser Frage an die Völker selber. Sie werden am besten wissen, was ihnen wohl und was ihnen wehe thut. Ihnen wird es nicht schwer fallen, die richtige Antwort darauf zu finden, ob glänzender Prunk, ob herrliche Schlachten, ob verschwenderische Feste und Schauspiele, ob Eroberungen und der Umsatz von Milliarden in Wahrheit so gewiß stets eine Periode der Größe bedeuten, wie unsere Historiker das meist annehmen. Diese freilich können sich des Lächelns nicht erwehren, wenn die Völker versuchen, einen Vergleich zwischen der Regierung Ludwigs XIV. oder Napoleons I. und der Ludwigs des Heiligen zu ziehen. Geblendet von dem kurzen oberflächlichen Scheine eines augenblicklichen Erfolges bemitleiden sie herzlich die, welche auch nur den Versuch einer Gegenüberstellung machen. Sie mögen sich ihr Mitleid für sich selber sparen. Sie bedürfen dessen vielleicht mehr. Nachdem sie alles Lob verschwendet und sich müde bewundert haben, stehen sie

---

[1] Kaiserchronik 16 181 f. [2] Sprichw. 16, 12.
[3] 1 Tim. 4, 8.

am Ende und sollen nun über die Ergebnisse dieser angeblich so glorreichen Regierungen Rechenschaft geben, auf die buchstäblich das harte Wort Augustins paßt: Räuberbandensystem im großen Maßstabe [1]. Da geht auch ihnen der Athem aus, so gut als er den Völkern ausgegangen ist, welche die Rechnung für diesen Glanz zu tragen hatten. Das ist dann allemal ein Augenblick, wo auch jenen, die eine christliche Weltanschauung als weltunläufig verlachen, wieder eine Ahnung davon dämmert, daß sie denn doch etwas mehr für sich haben dürfte, als es so von ferne scheint. O ja, gewiß, sie hat etwas für sich. Man muß nur nicht alles vom ersten Eindrucke und vom Erfolge des Augenblickes abhängig machen. Man muß nur im Stande sein, von der Oberfläche in die Tiefe, vom Scheine in das Wesen, vom Vorübergehenden in das Künftige und Dauernde zu sehen.

Aber nicht aller ist dieser Blick, nicht einmal der Großen und der Weisen. Da war jener herrliche Freund des hl. Bernhard, der Graf Theobald von der Champagne, nach dem Könige der Zweite in Frankreich, der Vater der Armen, der Schirmherr der Waisen, der Richter der Wittwen, Licht aller Blinden, Stütze aller Lahmen [2], unvergleichlich durch Gerechtigkeit, Gesetzlichkeit [3], Friedensliebe [4], einzig unter den Fürsten an Wohlthätigkeit gegen Kirchen, Klöster und Nothleidende [5], nach der Zulassung Gottes in äußerste Bedrängniß durch den König von Frankreich gerathen. Welch ein Sturm des Hohnes ergoß sich jetzt über den Fürsten, in dem ein neuer Job aufgestanden zu sein schien! Jeder glaubte sich berufen, dem Weibe Jobs durch Lästerungen über den Nutzen seiner Gewissenhaftigkeit

[1] Augustin., Civ. Dei 4, 4.

[2] Joannes a S. Victore, Memoriale histor. (Bibl. Lugd. XXIV, 1307. h).

[3] Bernard., Ep. 39, 1. [4] Id., Ep. 358.

[5] Ernaldus, Vita S. Bernardi l. 2, 8, 52.

und des Dienstes Gottes den Rang ablaufen zu sollen. Selbst Bischöfe, die ihm seine Liebe zu den Klöstern nicht verzeihen mochten, und Geistliche von jener Art, die sich um so besser das Weltliche zu verstehen vermessen, je weniger sie vom Geistlichen verstehen, gossen Galle in den Becher seiner Leiden. Ja einer davon, noch dazu durch Macht und Klugheit der angesehenste des Reiches, konnte es nicht verwinden, in öffentlicher Reichsversammlung mit den verletzendsten Worten der Sache des Grafen den Leichenschein auszustellen. Die wenigen Ritter, die ihm noch treu geblieben waren, hieß man spottweise nur noch Kuttenträger, Betbrüder, Pfaffenknechte, unwürdig der Waffenehren[1]. Aber auch in dieser Noth wich der große Mann nicht um eines Nagels Breite von dem Rechte und von seiner Frömmigkeit. Er betete und kämpfte und arbeitete und harrte aus. Und Sieg und Frieden lohnte sein Vertrauen, und die Spötter verstummten, und der Graf stieg in Ansehen und Ruhe ins Grab und hinterließ den Nachruhm auf der Welt, daß er mit Auszeichnung vor allen Fürsten der Zeit durch Wahrhaftigkeit, durch Milde und Gerechtigkeit sich die Liebe der Menschen und die Ehre seines Namens gewahrt und seinen Ruf über die ganze Erde ausgebreitet habe[2].

14. Sollte man nach solchen Thatsachen und Zeugnissen der Geschichte nicht endlich von unseren Geschichtschreibern billigere Urtheile erwarten? Was soll man dann sagen, wenn sie über Personen und Ereignisse, die doch jetzt, von der Höhe einer Jahrhunderte umfassenden Geschichte aus, leicht objectiv und ruhig zu beurtheilen wären, noch immer ebenso kurzsichtig absprechen, wie etwa ein Zeitgenosse aus dem gewöhnlichen kannegießernden Volke, der als Zuschauer unter einem plaudernden Schwarme von Frauen und Kindern neben dem Wege

---

[1] Gaufridus, Vita S. Bernardi l. 4, 3, 12.

[2] Bernard., Ep. 427, 3; 38, 2.

stand, darüber gesprochen haben mag! Wir denken hier, um ein uns Deutschen näher liegendes Beispiel zu wählen, an Heinrich den Heiligen. Wir wollen gewiß billig sein und den Historikern kein Verbrechen daraus machen, daß sie mit aller Voreingenommenheit, mit unendlicher Vorsicht und unerschöpflicher Wachsamkeit sich an einen Mann wagen, den die Kirche als Heiligen verehrt. Vorsicht kann ja nirgends schaden. Und größeres Mißtrauen können auch sie nicht bei der Prüfung eines Heiligenlebens anwenden als die Kirche selber. Wenn sie es nur nicht auch an der Geradheit fehlen lassen, die Wahrheit zu gestehen, so wie sie diese finden. Sie mögen es also als selbstverständlich voraussetzen, daß Heinrich ein Kuttenträger, ein Betbruder, ein zum Dienste der Waffen und der Ehre unfähiger Weichling nach Art der Ritter Theobalds gewesen sein muß. Aber diesmal ist alle Vorsicht und sind alle Vorurtheile vergeblich[1]. Der unkönigliche Beter, wie man ihn verächtlich nennt, stellt sich bei genauester Prüfung vielmehr als Kaiser dar, der mit Vorliebe im ganzen Glanze seiner Würde vor der Oeffentlichkeit erscheint. Man dachte sich einen unmännlichen Büßer — wahrscheinlich ist nur sündigen Sache des Mannes, nicht aber Buße thun! — und siehe da, er ist jahraus jahrein zu Felde gegen aufständische Große und gegen mächtige Feinde, gegen Friesen, Italiener, Polen, Griechen. Die angebliche Haltlosigkeit gegenüber der Kirche erweist sich als selbstbewußte Politik, die wider die Selbstsucht und Unzuverlässigkeit der weltlichen Großen der Krone eine stets bereite Stütze sowohl an einer selbständigen Reichsritterschaft als insbesondere an einer unabhängigen geistlichen Fürstenmacht schaffen will und beide für die Dienste des Reiches mit Ernst zu benützen versteht. Statt der vermutheten Unthätig-

---

[1] Hirsch und Breßlau, Jahrb. d. d. Reiches unter Heinrich II. III, 300 ff. Giesebrecht, Gesch. d. d. Kaiserzeit (3) II, 65—96.

keit zeigt sich überall Kraft, Würde und volle Hingabe an alles, was der Kaiser einmal als ersprießlich für die Festigung seiner und des Reiches Macht erkannt hat. Kurz, der Heilige erscheint nach der gewiß mit aller Strenge angestellten Prüfung als Richter, als Heerführer, als Reichsoberhaupt gar nicht so ferne von der Verwirklichung des Ideales, das unsere kräftigen Vorfahren von ihrem Haupte sich gebildet haben, daß er mit Gesetz, mit Schwert und Scepter jeden Augenblick an jedem Punkte des Reiches gegenwärtig und daß er mehr noch als Herr, daß er allen Vater, Vermittler und Friedensstifter sein solle. Das ist freilich eine Entdeckung, auf die man nicht gefaßt war, die sich aber nun einmal nicht in Abrede stellen läßt. Man sollte denken, einen bessern Beweis dafür, daß Frömmigkeit und Heiligkeit kein Hinderniß weltlicher und politischer Tüchtigkeit ist, könnte es kaum geben. Anders aber unsere Historiker. Daß Heinrich ein kraftvoller, tüchtiger Kaiser war, läßt sich nicht läugnen. Dafür steht ihnen jetzt um so sicherer fest, daß die Kirche geirrt haben muß, daß der Kaiser kein Heiliger gewesen sein kann. Heilig leben — über die Keuschheit Heinrichs lacht man ohnehin nur wie über eine läppische Fabel —, heilig leben also und so kräftig regieren, beten und dazu ewig an der Arbeit und der Pflicht sein, welcher Denkende weiß heute nicht, daß das nicht zusammenpaßt![1] Eine kleine Strafe zwar gebührte dem Kaiser wohl, meint ein Kritiker: warum besiegte er auch nicht den Ehrgeiz, fromm sein zu wollen? Aber das war doch eine gar zu große Strafe, daß man ihn unter die Heiligen schrieb. So buchstäblich Alfred Dove[2]. Anders denn aus Ehrgeiz kann nach Ansicht dieser Gelehrten ein Mann damals nicht der Frömmigkeit gedient haben. Für heute aber scheint ihnen eine größere

[1] Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (3) I, 284; II, 270. Riezler, Bayerische Geschichte I, 425.

[2] Allgem. deutsche Biographie IX, 384.

Schande als der Ruf der Heiligkeit nicht zu existiren. Dafür können sie es nicht unterlassen, noch jetzt, nach fast neunhundert Jahren, dem Heiligen einen guten Rath zu geben, wie er, versteht sich nach ihrem Sinne, ein wahrhaft großer Mann hätte werden können. Er hätte bloß, statt sich an die Kirche anzuschließen, ein beliebig pantheistisch gemodeltes oder schöngeistig verflüchtigtes religiöses Ideal nach modernem Geschmacke zu verfolgen brauchen und die Kirche für sich ausbeuten dürfen, so würde es ihm an Ruhm bei ihnen nicht fehlen. So aber, sagt Dove mit naivem Bombast, entbehrte seine Seele des hinreichenden Schwunges, um im Christenthum die geistige Weltmacht zu verehren, welche der Staat über sich selbst hinaus in die dunkle Fremde und damit in unermeßliche Zukunft zu tragen habe[2]. Was Dove bei diesem staatsmännischen Rathe gedacht hat, wird er hoffentlich wissen. Uns ist nur so viel klar: wenn Heinrich so gedacht hätte, so wäre er kein Heiliger geworden, aber auch kein Kaiser, der dieses Namens würdig ist, sondern ein Phantast, der sein Heer in einer dunklen Fremde Muscheln oder Gänsefedern sammeln gelassen oder sich selber mit seinem unermeßlichen Schwunge ins Lebermeer verrannt hätte. Zum Glücke war man im bessern Mittelalter etwas weniger verschwommen und sah mehr auf festen Boden und feste Ziele, weil man den Blick fester auf den Himmel gerichtet hatte. Bloß wegen des Betens und Almosengebens hätte dieses urkräftige, arbeitsmuthige, zielkühne Mittelalter keinen Kaiser heiliggesprochen. Es ist sehr belehrend, die Eigenschaften in Erwägung zu ziehen, die das Mittelalter selber von Heinrich rühmt. Man lobt zwar auch seine Frömmigkeit, mit Recht. Aber man ehrt das ganz besonders an ihm, daß er mit herzlicher Frömmigkeit solche Pflichttreue, solchen Amtseifer, solch unerschütterliche Pflege der Gerechtigkeit ver-

[1] A. a. O. XI, 382.

band[1]. Nicht bloß die mittelalterlichen Historiker rühmen an ihm, daß er viele Lande bezwang, viele Streiche that und allewegen siegte durch Muth und kraft seiner Gebete[2], sondern selbst kirchliche Hymnen feiern ihn gerade wegen seiner kriegerischen Tüchtigkeit[3]. Allenthalben betrachten sie sein Leben und seinen Ruhm als Beweis, daß es wohl möglich sei, reich auf Erden und reich vor Gott zu leben[4], und Gerechtigkeit und Gesetz hier so zu wahren, daß Nachruhm und ewiges Heil daraus entspringen[5].

15. Man möge uns hier ein offenes Wort nicht verdenken. Geradheit ist ja nie Sünde, freilich auch nicht immer wohl gelitten. Trotzdem müssen wir hier gestehen, daß es bei einigem Sinne für wahre Größe nur von Nutzen sein kann, die Grundsätze moderner Politik und Geschichtsbetrachtung ins Auge zu fassen, um dann desto größere Hochachtung vor der Höhe und Weite der uralten und zum Glücke noch immer nicht ausgestorbenen christlichen Anschauungen zu fassen. Das fiel doch wahrhaftig in den besseren Tagen unserer Vorzeit keinem ein, die klägliche Besorgniß zu widerlegen, als ob Ehrlichkeit im Gewissen und Treue gegen Gott ein Hinderniß für Pflichttreue und irdische Erfolge werden könnte. Vielmehr konnten sie es selbst im Andenken ihrer größten und gefeiertsten Fürsten nicht anders denn als große Makel betrachten, wenn auf ihrem Namen ein ungesühnter Fehler wider Amt und Religion zurückgeblieben

---

[1] Adelberti Vita Henrici n. 22. 29 (Mon. German. IV, 805. 810). Adelboldi Vita S. Henr. 29 (Bolland., Jul. III, 718); Anonymi Vita 4, 34 (III, 730).

[2] Königshofen, Chronik von Straßburg (Chroniken deutscher Städte VIII, 427).

[3] Mone, Hymni lat. 966, 31 sqq. (III, 335.) Nenia in Henric. 3, 3, 2 sqq.; 3, 5, 2 sqq.; 4, 11 (Cambridger Lieder; Zeitschr. für deutsche Alterth. XIV, 459 f.). Vgl. Kaiserchronik 16 193 f.

[4] Nenia 4, 14 (Zeitschr. für deutsche Alterth. XIV, 460).

[5] Mone, Hymni lat. 981, 20 sqq. (III, 347.)

war. Hatte aber einer durch Thatkraft und Heldenmuth, durch Wahrung der Gesetze, durch Handhabung von Recht und Zucht, durch Achtung gegen Gottesdienst und Kirche die Hauptpflichten seiner erhabenen Würde gewahrt [1], so war um dessen allein willen die öffentliche Meinung geneigt, ihm die Ehre der Heiligen zuzuerkennen, selbst wenn er im Privatleben mitunter sich recht als Mensch bewiesen haben sollte. Wir brauchen nur an Karl den Großen zu denken. Eines aber dürfen wir als die allgemeine und unerschütterliche Ueberzeugung des Mittelalters ansehen, die Ansicht, daß wahre Ehre und dauerndes Glück, im öffentlichen Leben so gut wie im persönlichen, an Treue gegen die Gebote Gottes geknüpft sei. Ferdinand der Heilige, mit Recht der Stolz Spaniens ob seiner Siege über die Mauren, ob seiner reichen glänzenden Eroberungen, ob seiner Kunst, die Seinen zu einem stets schlagfertigen Heere von Rittern einzuüben [2], aber ebenso groß als Gesetzgeber und als Förderer der innern Blüte des Landes — pflegte er doch zu sagen, einen Bürger zu schirmen schlage er höher an als tausend Feinde zu tödten [3] —, dieser wahrhaft große Fürst also sagte einmal auf die Frage, wie er so große Erfolge vor all seinen Vorfahren zu stande gebracht habe: Meine Ahnen haben

---

[1] Lehrreich sind in dieser Beziehung mittelalterliche Fürstenspiegel, deren wir viele haben. Man sehe z. B. die Lehren des Königs Tirol „von Schotten" an seinen Sohn Fridebrand; dann Boppe 2 (Hagen, Minnesinger II, 383 f.); der Unverzagte 3, 3 (Ebenda III, 45); oder Lobgedichte auf treffliche Fürsten, die zugleich das damalige Fürstenideal schildern, so auf Erich VI. den Heiligen von Dänemark (Reinmar von Zweter 2, 150. II, 204), auf Albrecht von Braunschweig (Rumeslant 8, 4. III, 65; der Meißner 17, 11. III, 107), Rudolf von Habsburg (Der Unverzagte 3, 1. III, 45), Otto II. den Erlauchten von Bayern (Friedr. von Suonenburk 3, 1. II, 356) u. a. m. Siehe auch Seifried Helbling 8, 1140 ff.

[2] Rodericus Sanctius, De rebus Hisp. 3, 39 (Hispania illustrata, Francof. 1603, I, 188, 30 sqq.). [3] Ibid. I, 189, 6.

wohl viel daran gedacht, ihre irdische Macht zu erhöhen, haben aber zu wenig darauf gesonnen, den Glauben zu heben und den Dienst Gottes auszubreiten. Du aber, o Gott — und dabei hob er die Augen zum Himmel —, der du Herzen und Nieren der Menschen durchschauest, du weißt, daß ich nicht meine, sondern deine Ehre suche, und daß es mir mehr um Aufrichtung des Christenthums als um Erhöhung meiner Macht zu thun ist[1].

Unter solchen Fürsten fühlten sich die Völker wohl. Freudig opferten sie in ihrem Dienste Hab und Gut. Für sie zu sterben schien einem jeden ein schönes Loos[2]. Hätte einer tausend Häupter gehabt, er hätte sich freudig alle abschlagen lassen, um dem Fürsten, dem Reiche seine Ehre zu wahren[3]. Aus tausend Wunden blutend, mit dem Tode ringend, denkt der sterbende Unterthan noch im letzten Augenblicke seines Herrn und betet für ihn und für alle, die es treulich mit ihm meinen[4]. Ein solches Königthum erschien den Untergebenen, das war damals keine leere Phrase, in Wahrheit von Gottes Gnaden verliehen. Solange Könige und Fürsten eine Ehre darein setzten, sich als Gottes Lehensträger zu betrachten[5], schwebte ihre Würde auch den gläubigen Völkern im Lichte göttlicher Autorität und religiöser Weihe vor Augen. Der Gehorsam, den man ihnen leistete, war nicht Augendienerei, nicht Menschenverehrung, sondern wahrer Gottesdienst. Man muß selber unter solchen Anschauungen aufgewachsen sein, um die ganze Wärme und Stärke dieser religiösen Verehrung für die königliche Würde zu verstehen. Seitdem freilich haben es die Staaten leider für besser gefunden, mit der Anhänglichkeit an Christenthum und Kirche auch jenes heilige Band, das die Herzen ihrer Unterthanen so

---

[1] Rodericus Sanct. l. c. I, 189, 12 sqq.
[2] Chanson de Roland 1128.
[3] Kuonrât, Rolandslied 6019 ff.
[4] Ebenda 6501. 6903. 6912 f. [5] Bernard., Ep. 92.

enge an ihre Interessen knüpfte, zu lockern, wo nicht zu zerreißen. Möge es der barmherzige Gott sie nicht entgelten lassen! Möge er es ihnen ersparen, daß sie es auf den Versuch ankommen lassen müssen, ob auch unter solchen Verhältnissen die Völker noch zu ähnlichen Opfern bereit sind, wie die Bayern einst für Max Emmanuel und die Tiroler für ihren guten Kaiser Franz! Oder lieber noch: Möge er die Herzen der Fürsten und ihrer Lenker wieder wenden, so daß sie allen verkehrten Argwohn verbannen, die Augen dem Lichte, die Herzen der Wahrheit eröffnen und erkennen, wo ihre wahren Freunde und Stützen zu finden sind! Glückselig der Fürst und glückselig das Land, wenn einer ohne Scheu an die Stufen des Thrones eine Mahnung niederlegen darf wie jener Dichter des Mittelalters, welcher sang:

Von Dornen jene Krone war, die Gott für unsre Sünden trug,
Sein Thron das Kreuz, woran die Wuth des ungetauften Volks ihn schlug.
Herr Kaiser, diesem beuget Euch, der Euch so hoch erhoben hat!
Da Ihr der Christen Krone tragt, zu deren Troste floß sein Blut,
Vergeßt nicht, wenn Ihr Glück genießt, daß Gott nur durch Euch Wunder thut!
Stets traget Eure Krone so, daß Eurer Seele werde Rath! [1]

---

[1] Bruder Werner 1, 10 (Hagen, Minnesinger II, 229). Werner ist ein Laie (3, 1, 11. II, 231).

Achtundzwanzigster Vortrag.

Staat und Staaten.

1. Jeder Staat ist nur ein Theil der menschlichen Gesellschaft. Das, was ein Staat, und sei es auch der größte und mächtigste, zu stande bringen kann, ist nie mehr als ein Beitrag zur Lösung der großen Aufgabe, die dem menschlichen Geschlechte obliegt. Auch das vollkommenste Staatsrecht ist nichts weiter als eine theilweise Verwirklichung des Rechtszustandes, den die Gesellschaft herstellen soll. Das sind drei Sätze, die man kaum oft genug wiederholen kann.

Durch die Abzweigung einzelner Staaten hat sich also das große Ganze der Menschheit nicht geändert. Da sie ihre Gesammtaufgabe nicht auf einmal lösen kann, da ein Universalstaat eine ebenso unbrauchbare und unbewegliche Einrichtung wäre wie eine Maschine mit unendlichen Rädern, so haben sich die Menschen in Gruppen abgesondert, von denen jede ihren besondern Antheil an der Durchführung der allgemeinen Bestimmung übernommen hat. Diese selber ist dadurch nicht berührt worden, so wenig wie die Einheit und die gemeinsame Verpflichtung des ganzen Menschengeschlechtes [1].

Somit hat jeder einzelne Staat kraft seiner Gründung dieselbe Verbindlichkeit, für das Wohl der Gesammtheit zu sorgen und zu arbeiten, wie jeder Mensch im besondern. Nicht bloß

[1] Vgl. Held, Grundzüge des allgem. Staatsrechtes 375 ff.

der Staat ist ein Organismus, sondern die ganze Menschheit ist ebenfalls ein solcher, und zwar ist sie der höchste aller natürlichen sittlichen Organismen. Alle Theile, also alle Völker, alle Staaten, alle größeren und kleineren Verbindungen sind nur Glieder an diesem einen großen Körper, alle dem Ganzen zu Dienst verpflichtet, alle gegen alle zur gegenseitigen Förderung verbunden. Ein jeder Staat muß das, was der Allgemeinheit nützt, auch als seinen Vortheil ansehen, ein jeder das vermeiden, wodurch er dem großen Körper der Menschheit schaden würde, und wenn er auch selber davon den größten Vortheil hätte. Am Leibe darf kein Glied auf Kosten des andern leben, keines sich zum Nachtheil anderer ausdehnen, wohl aber muß jedes im Gedeihen des andern den Nutzen des Gesammtkörpers erblicken und ist verpflichtet, um des allgemeinen Besten willen auf unverhältnißmäßige Erweiterungen zu verzichten und anderen zur Erreichung ihrer Ziele zu dienen.

Dies ist die Idee des Völkerrechtes, wie sie nicht etwa aus christlichen und theologischen Einbildungen hervorgeht, sondern aus der naturrechtlichen Vorstellung von der Gesellschaft und von der Geschichte als einem großartigen und einheitlichen Organismus. Das Völkerrecht ist also ein wesentlicher Bestandtheil und der eigentliche Abschluß des natürlichen Gesellschaftsrechtes.

2. Daß nun aber das ganze Alterthum vom Völkerrechte nur ganz unvollkommene Anfänge hatte[1] — denn mehr getrauen sich auch die nicht zu behaupten, die es in diesem Stücke gegen Unterschätzung vertheidigen —, das beweist uns am besten, wie sehr damals die Menschheit unter die Natur herabgesunken war. Wo sollten sie auch ein Völkerrecht hernehmen? An die gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechtes hatten

[1] Mohl, Encykl. der Staatswissenschaften (2) 405 f. Heffter, Das europäische Völkerrecht (6) 9 f. Bluntschli, Staatswörterbuch XI, 81 f.

sie kaum noch eine Erinnerung bewahrt. Der eigene Staat galt ihnen für unbeschränkt und absolut; soweit seine Macht reichte, so weit hatte er ihrer Auffassung zufolge auch Rechte. Alle Fremden waren Barbaren [1], Feinde, nicht etwa um ihres Verhaltens willen, sondern von Natur aus; da aber diese unveränderlich ist, so schien gegen sie ewiger Krieg Pflicht [2]. Selbst die Römer standen den Griechen unter diesem Gesichtspunkte [3]. Gerade so dachten und handelten die Aegypter [4], so die alten Völker alle, am meisten natürlich die Römer. Unter Menschen, die fähig waren, Rechte zu genießen, gegen die Pflichten zu erfüllen waren, verstand man nur die eigenen Landsleute, selbstverständlich auch diese nur soweit sie frei waren und zu den Besitzenden gehörten. Die anderen kamen dort, wo es sich um Menschenrechte handelte, gar nicht in Betracht [5]. Sie waren im günstigsten Falle halbe Menschen, bestimmt zur Sklaverei [6]. Ließ man ihnen überhaupt Rechte zukommen, so geschah das auf andere Weise als Einheimischen gegenüber [7]; führte man Krieg gegen sie, so wurde dieser ganz anders gegen sie geführt als gegen ebenbürtige Gegner [8]. Ihr ganzes Dasein hatte nach der Ueberzeugung der sogenannten gebildeten Völker keinen andern Zweck, als um den Unterjochungsgelüsten Stärkerer einen willkommenen Gegenstand darzubieten [9].

Natürlich wurden diese Grundsätze thatsächlich kaum je oder nur selten in ihrer ganzen Strenge durchgeführt, gerade wie die furchtbaren Zugeständnisse, welche die Gesetze dem Herrn wider die Sklaven, dem Gläubiger gegen die Schuldner, dem

---

[1] Plato, Rep. 5, p. 470. c. Varro, Lingua lat. 5, 3. Cicero, Off. 1, 12, 37.

[2] Liv. 31, 29. [3] Polyb. 9, 38, 5. [4] Herodot. 2, 158, 2.

[5] Plato, Politicus c. 6, p. 262. d.

[6] Aristot., Polit. 1, 1 (2), 5; 3, 9 (14), 3.

[7] Diog. Laert. 10, 150. [8] Plato, Rep. 5, p. 470. c.

[9] Aristot., Polit. 1, 1 (2), 5.

Vater gegenüber den Kindern einräumten. Das kann aber unser Urtheil über das Alterthum nicht ändern. Es zeigt nur, daß die Menschen besser waren als ihre Gesetze, wie sie auch nicht so schlecht waren als ihre Götter, und daß sich die Privatsitten den öffentlichen Sitten oder dem, was öffentlich gestattet, gelehrt, befohlen war, überlegen zeigten. Wenn es aber richtig ist, was wir früher sagten[1], daß gute Zeiten jene sind, in denen das öffentliche Leben die Fehler der Einzelnen wieder ausgleicht, schlechte dagegen solche, in denen es den Einzelnen überlassen bleibt, ob sie sich der Ermächtigung zum Bösen, die ihnen Gesetz, Herkommen und öffentliche Meinung einräumt, bedienen wollen oder nicht, dann kann unser Urtheil über das Alterthum nicht lange zweifelhaft sein.

3. Das Christenthum hat zuerst wieder die Lehren des Naturrechtes auch in dieser Frage ins Gedächtniß gerufen und ihnen eine feste Grundlage in den Geistern und in den Herzen verschafft, indem es Klarheit über die Grundfragen verlieh, auf denen die Principien des Völkerrechtes ruhen. Jener vaterlandslose, um nicht zu sagen, vaterlandsfeindliche Kosmopolitismus, wie ihn die Stoiker in den letzten Zeiten des römischen Weltreiches verbreiteten, jene aus Pessimismus und Menschenverachtung hervorgehende Gleichgiltigkeit gegen alle Schranken und Gestaltungen von Staat und Volk, wie sie die blasirte Ueberbildung des ausgehenden Alterthums für vornehm hielt, jenes thatenlose, optimistische Mitleiden gegen Mensch und Thier als bedauernswerthe Leidens- und Kerkergenossen, wie es Marc Aurel und der Buddhismus predigt, das alles war wieder keine gedeihliche Voraussetzung für die Entwicklung von brauchbaren völkerrechtlichen Ansichten. Dazu bedurfte es gesunderer menschlicher und politischer Grundbegriffe. Diese brachte erst das Christenthum. Man fühlt augenblicklich die ganze

[1] Oben 9, 2. 3.

kernige Kraft, die in dessen Lehren liegt, wenn man Tertullian neben die zeitgenössischen Schriftsteller aus dem Heidenthum stellt. Immer sind es zwei feste, klare Gedanken, um die sich seine Politik bewegt, die volle Hingabe an das eigene Vaterland mit all seinen Eigenschaften und Einrichtungen, dazu aber das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit allen Völkern ohne Ausnahme, der Bruderschaft mit den Barbaren, der Einheit mit der gesammten Menschheit. Der christliche Glaube hatte eben mit seinen Lehren von dem gemeinsamen Ursprunge aller Menschen und von dem einen gleichen Ziele für alle die Möglichkeit geboten, den Gedanken des Organismus buchstäblich zu nehmen und ausnahmslos auf alle Mitglieder des Geschlechtes, auf alle Stämme, Völker, Rassen, auf alle Staatengemeinschaften anzuwenden, so daß alle als Glieder eines Leibes betrachtet werden konnten, ohne daß doch der Eigenthümlichkeit, der Berechtigung und der Selbständigkeit der einzelnen irgend eine Beeinträchtigung zugefügt zu werden brauchte.

Somit hatte die christliche Anschauungsweise schon vom rein natürlichen Standpunkte aus über das Verhältniß der Völker zu einander ganz neue Grundsätze verbreitet — denn nichts ist so neu, sagten wir schon einmal, als was längst vergessen ward — und die bisherige allgemeine Feindschaft in gegenseitige Verpflichtung, Theilnahme und Unterstützung, kurz, in Solidarität verwandelt. Die Lehre von der Berufung aller zum einen gleichen Heile fügte dazu noch ein stärkeres, übernatürliches Band, das allen gefährlichen Einwirkungen menschlicher Schwäche und Halbheit ein Gegengewicht an die Seite stellte. Je mehr die Kirche sich ausdehnte und frei ihre Macht entfaltete, um so segensreicher zeigte sich denn auch der ausgleichende, vermittelnde, einigende Einfluß des Christenthums im Verkehre der Völker untereinander. Sie brachte in ihrem Schoße die Vertreter der entferntesten Länder miteinander in Verbindung, sie wurde die allgemeine Schieds-

richterin, sie die höchste Instanz, an die sich alle mit ihren gegenseitigen Klagen wandten. Niemand sollte ohne Bewunderung diese Entwickelung der Dinge betrachten, die sich ganz von selbst aus der Natur der Kirche ergab, ohne daß sie danach gestrebt hätte. Wir können uns unter allen Vorwürfen, die man der Kirche macht, kaum einen denken, der barbarischer und inhumaner wäre als der, sie habe sich als Staat im Staate, außer dem Staate, über dem Staate betragen. Sie hat daran nie gedacht und konnte daran nie denken, denn um ein Staat zu werden, hätte sie sich unaussprechlich erniedrigen müssen. Sie fühlte sich sehr wohl als etwas unvergleichlich Größeres, als Vertreterin der gesammten Menschheit und als noch mehr, und darum als Bindeglied zwischen den getrennten Staaten und Völkern, als die Anstalt, die bestimmt ist, über allen Sondergesellschaften auf die Einheit hinzuweisen und die in so viele Bruchstücke mit so verschiedenen Interessen zerfallenen Menschen zur einen Humanität zu führen. Die Stiftung des abendländischen Kaiserreiches war der großartigste Versuch, dieser geistigen Einheit der Völker auch äußerlich Ausdruck zu geben und zu ihrer Verwirklichung eine kräftige Organisation und eine vollziehende, starke, weltliche Autorität zu schaffen. Man sage nicht, diese Idee sei zu schön, zu erhaben gewesen, als daß sie unter den Menschen, wie sie nun einmal sind, auf reine Durchführung hätte rechnen können. Wenn das Gesetz der allgemeinen Einheit, das hierdurch verkündigt wurde, wenn die Stiftung einer alle Völker umfassenden Gesellschaft, die das Christenthum anstrebte, durch das Benehmen der einzelnen Menschen und Völker zu einem großen Theile vereitelt wurde, so besteht auch hier derselbe Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen öffentlicher und Privatsitte, den wir soeben im Alterthum beobachtet haben, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt das Ideal schöner war als das rauhe Leben, und daß das allgemeine Gesetz

unverhältnißmäßig viel vollkommener lautete als das Thun und Treiben der Völker. Das hindert also nicht, daß wir jene Zeit, in der die Kirche auch für die Politik, wie man zu sagen pflegt, den Ton angab, gut nennen können, und das gerade deshalb um so mehr, als die Herrschaft der Fehde, des Faustrechts und der Uneinigkeit gegenüber den geltenden Grundsätzen der christlichen Lehre in einem weit häßlicheren Lichte erscheint als das gleiche Gebahren des Alterthums.

Wir anerkennen nun allerdings gerne, daß der Antheil, den die Kirche als eigentlich christliche Anstalt an der Durchführung des Grundsatzes von der Einheit und Solidarität aller Völker hatte, daß mit anderen Worten der Einfluß der übernatürlichen Lehren auf die Ausbildung völkerrechtlicher Beziehungen größer war und weiter führte, als die bloß naturrechtlichen Grundsätze über den Verkehr der Menschen untereinander nahelegen. Insofern wollen wir nicht in Abrede stellen, daß die mittelalterlichen Anschauungen in diesem Stücke mit dem, was wir heute unter Völkerrecht verstehen, nicht zu verwechseln sind. Sie reichten in der That, wenigstens zum Theile, über unsere heutige Lehre ebenso weit hinaus wie das Uebernatürliche über das Gebiet des Natürlichen.

4. Je mehr aber das Uebernatürliche, die Kirche, das Christenthum, seinen Einfluß auf die Völkergemeinschaft verlor, je mehr durch den Humanismus der alte heidnische Staatsbegriff wieder eingeführt wurde, je mehr die Reformation durch ihren Grundsatz von der Selbstherrlichkeit und der unbeschränkten Willkür des Individuums, durch die Förderung des einseitigen Nationalitätsprincipes und des antisocialen Individualismus in das Gesellschaftsrecht und selbst in das Privatrecht umgestaltend eingriff, um so dringlicher machte sich die Nothwendigkeit geltend, einen Ersatz für den verlorenen Zusammenhang unter den Gliedern des Menschengeschlechtes zu finden. Dieses Bedürfniß wurde begreiflicherweise zuerst unter den katholischen

Völkern verspürt, welchen vermöge ihres Glaubens das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der ganzen Welt sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen war. Namentlich sah sich Spanien bei seiner damaligen Weltstellung am meisten gedrängt, den rechtlichen und friedlichen Verkehr mit den übrigen, durch Glauben und politische Bestrebungen fremden Völkern nach feststehenden und allgemein geltenden Grundsätzen zu regeln. So entstanden, zumeist durch die Bemühungen katholischer Theologen, Franz von Victoria, Dominicus Soto, Bañes, Molina, Suarez, Lugo, Navarrus, Javellus, Lessius, Contzen, die ersten Versuche zu einem internationalen Völkerrechte nach heutigem Begriffe. Der Unterschied zwischen den alten und den neuen gesellschaftlichen Zuständen drückt sich in diesen Untersuchungen, die nicht mehr mit den Idealen, sondern mit den Thatsachen rechnen, aufs deutlichste aus. Selbst für diese Theologen handelt es sich, soweit sie sich mit den rechtlichen Fragen befassen, nicht mehr so fast darum, die Einheit der Menschheit und die Solidarität ihrer Beziehungen zu betonen, als vielmehr darum, wenigstens einzelne Gesichtspunkte zu retten, nach denen ein geordneter Verkehr unter den gegenseitig abgeschlossenen Völkern aufrecht erhalten werden kann. Demgemäß suchen sie vor allem die Fragen über die justitia commutativa, die ausgleichende Gerechtigkeit, der zufolge ein Mensch dem andern als gleich gegenübersteht, so zu beantworten, daß alle damit einverstanden sein und alle sie anwenden können, auch wenn ihre heimatlichen Gesetze sonst vielfach voneinander abweichen. Es ging also ihr Bestreben zunächst auf die Anbahnung eines gemeinsamen internationalen Privatrechtes aus. Deshalb erschienen um diese Zeit fast von allen namhaften Theologen Werke unter dem Titel: De jure et justitia, in denen fast immer dem Handels- und dem jetzt sogenannten Wechselrechte ein großer Raum zugewiesen ist. Was das Gebiet des internationalen öffentlichen Rechtes betrifft, so hatten sie bei der allgemeinen

Auflösung der Gesellschaft und dem Eindringen des alten Staatsrechtes schweren Stand. Sie mußten sich auf die Behandlung einzelner dringlicher Gegenstände beschränken, so auf das Kriegs- und Eroberungsrecht, auf die Frage von der Sklaverei, auf die Staats- und Friedensverträge, auf die öffentliche Seite des Seerechtes.

Je mehr aber mit dem Verfalle des christlichen Lebens die allgemeine Zerrissenheit zunahm, um so mehr erschien es unerläßlich, eine selbständige Wissenschaft des Völkerrechtes auszubilden, um, wenn denn nun einmal eine thatsächliche Einigung unter den Völkern nicht mehr möglich sein sollte, wenigstens eine Verständigung der Geister über gewisse allgemeine Grundsätze anzubahnen. So erklärt sich der Eindruck, den das berühmte Buch von Hugo Grotius über das Recht des Krieges und des Friedens hervorrief, und der bahnbrechende Erfolg, den es errang. Von seinem Erscheinen — es war während des Dreißigjährigen Krieges — schreibt sich die Gründung dieses neuen Zweiges am Baume der Rechtswissenschaft her. Daß es noch überdies einen zweiten Schritt bedeutet, die vollständige Loslösung des Rechtes von der Religion, und daß seine dauernde Wirkung auch auf diesen Grund, und vielleicht noch mehr als auf den erstgenannten, zurückgeführt werden muß, davon war schon früher die Rede.

5. Nach und nach hat der erweiterte Verkehr unter den Menschen einerseits und andererseits die allgemeine Unsicherheit, die sich aus der Entwickelung der sogenannten modernen Ideen mit Nothwendigkeit immer mehr ergab, den Staaten um ihres eigenen Vortheiles willen ein gemeinsames Uebereinkommen über eine Art von allgemeingiltigem Handbuch der internationalen Beziehungen wünschenswerth erscheinen lassen. Da ein solches, dank der Uneinigkeit des Menschengeschlechtes, nicht so bald zu hoffen ist, so haben wenigstens die einzelnen Staaten unter sich völkerrechtliche Abmachungen getroffen, die

begreiflicherweise in vielen Dingen überall so ziemlich nach den gleichen Anschauungen geregelt werden müssen. Seitdem hat auch das Völkerrecht, das bis dahin fast nur ein wissenschaftliches Interesse einflößte, praktische Bedeutung gewonnen. Die Folge davon ist, daß es sich nun fast nicht mehr auf die allgemeinen Grundsätze einläßt, sondern daß es sich nur noch mit dem Detail der positiven Bestimmungen und der Anwendung auf die Einzelfälle des praktischen Lebens befaßt. Den Grund zu dieser neuern Richtung hat Rousseau's Zeitgenosse Vattel, der Schüler Wolffs, gelegt, weshalb denn auch sein Werk noch bis zur Stunde seine Bedeutung und seinen Einfluß beibehalten hat, soweit überhaupt von einem Einflusse des Völkerrechtes auf das Gebiet des thatsächlichen Lebens die Rede sein kann.

Denn in Wahrheit kann man nicht anders sagen, als daß die Kraft des Völkerrechtes im wirklichen öffentlichen Leben nicht eben groß ist. Die wissenschaftliche Darstellung hat zweifellos große Fortschritte gemacht, und wenn die Zahl und die Ausdehnung der internationalen Verträge ein Beweis für die Einigung unter den Völkern wäre, so bliebe nicht viel zu wünschen übrig. Jedoch auf wenigen Gebieten liegen Theorie und Praxis so weit auseinander, wenigstens wo es sich um das öffentliche Recht handelt. Das internationale Privatrecht übt immerhin, wir läugnen das nicht, eine größere Wirksamkeit aus. Es ist ja auch klar, daß es nicht anders sein kann. Innerhalb seines eigenen Gebietes mag der Staat glauben, das Recht ohne den Schutz der Religion und der Moral durch bloße Macht aufrecht zu erhalten; er wird es auch vermögen, solange nicht eine stärkere Gewalt, die der Revolution, über ihn kommt. Aber was hilft ihm die Berufung auf seine Macht im internationalen öffentlichen Rechte, wenn nicht der Krieg ewig dauern soll? Niemand kann in Abrede stellen, daß im Völkerrechte der Machiavellismus unvermeidlich ist, sobald man die Ver-

bindung des Rechtes mit der Sittlichkeit und damit die Verpflichtung für das Gewissen läugnet [1]. Wenn, wie Lasson sagt, die gegenseitigen Verhältnisse der Staaten nur von der Macht und von der Klugheit abhängen [2], so gibt es für sie keine Rechtspflichten, geschweige sittliche Pflichten. Dann fehlt aber auch allen Staatsverträgen der Rechtscharakter, ja sie sind eigentlich als Beschränkungen des eigenen Rechtes widerrechtlich [3], und es ist schlechterdings kein Grund abzusehen, warum sich der Staat an sie binden sollte, wo nicht Klugheit oder Interesse es ihm gebietet [4]. Dann muß sich aber auch jeder Staat auf Feindseligkeiten von jedem andern gefaßt machen, sobald das Interesse zu solchen räth [5]. Diese Folgerung, so roh und anstößig sie auch klingt, ist gleichwohl unabweislich. Sobald das Recht von Religion und Moral getrennt wird, ist jede Möglichkeit abgeschnitten, zu erklären, warum, wie Heffter sich ausdrückt, ein Vertrag etwas sein, das heißt, warum er durch sich selber verpflichten soll [6]. Im Privatrechte und im Staatsrechte tritt daher die Nothwendigkeit der Verbindung von Recht und Moral lange nicht so zu Tage wie im Völkerrechte. Hier aber sieht jedermann, daß die Loslösung des Rechtes von der Moral das Recht selber aufhebt, der Sittlichkeit Hohn spricht, jeden Staatsvertrag zur offenen Lüge macht und die menschliche Gemeinschaft thatsächlich in jenen Naturzustand von Hobbes verwandelt, der nur zwei Triebfedern des Handelns kennt: Egoismus und Furcht.

6. Die Welt hat das auch längst einsehen gelernt. In Hinsicht auf diese Zustände hat Kant in einem guten Augenblicke, seine eigene Lehre vergessend, das Büchlein „Zum ewigen

[1] Vgl. Trendelenburg, Naturrecht 503.
[2] Lasson, Naturrecht 396.
[3] Zachariä, Vierzig Bücher vom Staate (2) V, 67.
[4] Lasson a. a. O. 402. [5] Ebenda 395.
[6] Heffter, Völkerrecht (6) 166.

Frieden" geschrieben, in dem er als unerläßliche Bedingung hierfür die Forderung aufstellte, daß die Politik Moral werde. Nur aus der Ethik, sagt er sehr schön, kann der Friede kommen; das Recht kann nichts weiter, als zu seiner Herbeiführung und Erhaltung mitwirken, vorausgesetzt, daß es selber sittlich ist. Das wäre auch das einzige Mittel, um den schönen Gedanken an den ewigen Frieden zur Wahrheit zu machen. Nichts kann uns davon besser überzeugen als das Schicksal des gutmüthigen und begeisterten Menschenfreundes, dem die Welt dieses Wort verdankt[1], des Abbé Charles de Saint-Pierre. Nachdem er schon früher eine Anweisung darüber geschrieben hatte, wie man die Zahl der Processe vermindern könne, führten ihn die ewigen Kriege Ludwigs XIV. auf die Idee, der er nun sein ganzes Leben widmete, die vom ewigen Frieden. Dem edeln Manne, der natürlich als Franzose vor allem Patriot war, schien es so undenkbar, es könne jemand seinem Plane widerstehen, sobald er nur bekannt geworden wäre, daß er beinahe, wie er selber sagt, vor Furcht darüber gestorben wäre, die menschliche Vernunft möchte in London früher und kräftiger heranwachsen als in Paris, das heißt, es möchten die Engländer den Franzosen die Ehre wegnehmen, zuerst den ewigen Frieden verwirklicht zu haben. Aber es hatte keine Gefahr, obwohl sich die Landsleute des Erfinders wahrhaftig nicht beeilten, ihn vielmehr als Schwärmer behandelten und kränkten. Er hatte sich das übrigens selber zuzuschreiben. Warum setzte er auch voraus, es lasse sich unter den Menschen eine so allgemeine und so vollkommene Herrschaft der Vernunft begründen, daß kein Staat mehr eine ungerechte Forderung stellen, keiner mehr sein Verhältniß zu allen übrigen anders als nach dem Ausspruche des einfachen Rechtes bemessen werde? Mit

---

[1] Ueber andere Bemühungen Zachariä, Vierzig Bücher vom Staate (2) V, 16 f.; Heffter, Völkerrecht (6) 12.

Recht sagte ihm Cardinal Fleury, dem er sein Buch über diese Frage überreichte: Leider haben Sie vergessen, für die Missionäre zu sorgen, die Ihre Vorschläge den Menschen zugänglich machen sollen [1].

An Missionären, die mit großem Eifer und oft mit mehr gutem Willen, als gut ist, die Idee des ewigen Friedens predigen, fehlt es allerdings heute nicht. Aber leider dient die Art und Weise, in der sie diesen schönen Gedanken der Verwirklichung nahe zu bringen suchen, fast immer nur dazu, die gute Sache, die sie vertreten, verdächtig und lächerlich, jedenfalls fruchtlos zu machen. Seit dem ersten Friedenscongreß in New York im Jahre 1815 folgten durch die Bemühungen von Noah Worcester, William Allen und Graf Cellon eine Menge ähnlicher Versammlungen [2], bis endlich im Jahre 1848 die große internationale Friedensliga unter der Leitung des bekannten Friedensapostels Elihu Burritt und mit Beihilfe von Cobden und Ducpétiaux zu stande kam. Aber durch alle Versammlungen und durch alle Schriften, die sie ins Leben rief, hat sie nur bewirkt, daß sich die Welt von dem Zwecke, den sie verfolgt, mit größtem Mißtrauen abgewendet hat. Wie konnte es auch anders sein, wenn man hier Quäker und Freihändler, Juden und Christen, Freimaurer und Demokraten, Liberale und Katholiken und in nicht geringer Zahl Vorkämpferinnen für die Frauenemancipation vereinigt sieht und wenn man die kriegerischen Auftritte beobachtet, zu denen diese vorgeblichen Friedensverhandlungen Anlaß geben? Wenn es eines Beweises dafür bedarf, daß derlei gewiß ehrenwerthe Bestrebungen ohne ein kräftiges Christenthum zu keinem Ziele führen, so sind es gerade diese Congresse, die jeden christlichen Hauch so sorgfältig vermeiden.

---

[1] Hoefer, Biogr. générale XLIII, 81.

[2] Mohl, Gesch. und Lit. der Staatswissensch. I, 439 f.

Auch die Socialisten haben sich dieses Gegenstandes bemächtigt. Sie versprechen der Welt unter den übrigen Vortheilen, die der Zukunftsstaat mit sich bringen soll, auch den, daß damit alle Kriege von selber ein Ende haben werden. Dieses Bestreben ist, wir müssen es aussprechen, außer der Absicht, die Lage der arbeitenden Klassen zu verbessern, unter allem, was der Socialismus verfolgt, jenes, das am meisten unsere Theilnahme findet. Denn man muß sich aufrichtig gestehen, daß die unerträglichen Heereslasten ein Hauptgrund für die allgemeine Nothlage sind, und daß eine Lösung der socialen Frage ohne Minderung dieses Krebsschadens nicht möglich ist. Wir wollen auch gerne zugeben, daß, wenn der Socialismus siegen würde und seine Pläne verwirklichen könnte, wenigstens die stehenden Riesenheere eine Verminderung, vielleicht selbst die Abschaffung über sich ergehen lassen müßten. Jedoch alsdann auf den Eintritt des allgemeinen Friedens zu hoffen, dazu sind wir wenigstens nicht leichtgläubig genug. Ohne allen Zweifel hätten wir auch dann noch Kriege und Weltkriege wie jetzt zu befürchten, womöglich geführt mit noch größeren Heeresmassen. Die Socialisten selber weisen darauf hin, indem sie, weit entfernt davon, Aufhebung des Militarismus zu versprechen, nur die stehenden Heere durch die Volkswehr ersetzen wollen, zu der aber jeder ohne Ausnahme berufen sein würde.

7. Nein, wenn es ein Mittel gibt, wirklich Frieden unter den Völkern zu stiften, so kann das nur die Verwirklichung jener Grundsätze sein, die nach dem Sturze Napoleons von den verbündeten Monarchen unter dem Eindrucke der augenscheinlichen Hilfe Gottes als die Fundamentalgesetze für das Staatsleben und für das Völkerrecht ausgesprochen worden sind[1]. Ja, wenn sich wirklich alle Völker als Zweige derselben Familie, wenn sich alle Staatenlenker als verantwort-

[1] Oben 10, 7.

liche Diener des einen, gemeinsamen, obersten Herrn betrachten, und wenn sie in den Grundsätzen der christlichen Religion das Bindemittel unter sich erkennen würden, dann, aber auch nur dann hätten diese Bemühungen um den ewigen Frieden Sinn und Aussicht auf Erfolg.

Nur wo man den Menschen als Geschöpf Gottes, bestimmt zum Dienste seines Schöpfers, betrachtet, werden die privatrechtlichen Gesetze so in Einklang mit dem echten Naturrechte stehen, daß sie ohne weitere Verhandlung von selber international sind. Nur wo die Staaten ihr Recht und ihre Macht als Ausfluß aus Gottes Willen ansehen, werden sie den Grundsatz zugeben, ohne den kein festes internationales Band bestehen kann, daß die Gesellschaften sich nach denselben Gesetzen des Rechtes und der Sittlichkeit richten müssen, an die der Einzelne gebunden ist[1]. Wo aber die Staaten die Pflicht der Unterwerfung unter Gott nicht anerkennen, da gilt keine Gleichheit, da hält kein Vertrag, da gibt es nur eine Autorität und eine entscheidende Macht inmitten der Völker, das Schwert.

Wenn also für das Wohl der Welt etwas davon abhängt, daß die Anschauung, welche die ganze Menschheit als einen lebendigen Organismus faßt, wieder zur Herrschaft gelange — und darüber wird wohl kein langer Streit nöthig sein —, so ist es hohe Zeit, daß Recht und Staat zu den Lehren des Christenthums zurückkehren. Die Staaten sind auch in ihrem Verkehre untereinander moralische und darum verantwortliche Individuen und somit ebenso aufeinander angewiesen und solidarisch verpflichtet wie die einzelnen Menschen, die in ihrem Schoße leben. Jeder Staat hat für sich das Recht der Existenz, der Freiheit und Selbständigkeit, solange er nicht eine Gefahr für das Gemeinwohl ist. Daß ihn eine größere Gemeinschaft einzig darum, weil sie ihm übermächtig ist, seiner Rechte beraube, heiße

[1] Aristot., Polit. 7, 1, 5; 13 (15), 16.

man nun den Weg, auf dem das geschieht, Säcularisation, Mediatisirung, Annexion oder wie immer, das kann nie und nimmer erlaubt sein, sondern es ist eine schreiende Verletzung des Völkerrechtes. Diesem zufolge muß jeder Staat jedem Staate, jedes Volk jedem Volke nicht bloß das Seinige lassen, sondern auch gegen das Unrecht beistehen und zu seinem Rechte verhelfen. Selbst das sogenannte Princip der Nichtintervention ist eine Verletzung der Solidarität, wo ein Nachbarstaat gefährdet erscheint, denn es ist nur die Anwendung des liberalen Gedankens vom Individualismus auf das Völkerrecht. Ja, es ist nicht einmal genug, daß Staaten und Völker in ihrem Verkehre untereinander das strenge Recht aufrecht erhalten. Wenn sie selber sittliche Individuen sind, wenn auf sie dieselben Gesetze der Sittlichkeit Anwendung finden wie auf das gegenseitige Verhalten der Menschen, so muß auch im Völkerrechte die Billigkeit und die Liebe dem Rechte ausgleichend an die Seite treten. Man hat freilich heute für den Satz, daß sich die Nationen mit Achtung, Schonung, Freundschaft begegnen, daß sie sich zur Erreichung ihrer Zwecke fördern sollen, nur Achselzucken, wo nicht Spott. Das zeigt aber nur, wie sehr uns der Begriff von der Einheit und von der Solidarität der Menschheit abhanden gekommen ist, wie wenig wir im Stande sind, diese als einen einzigen großen Organismus zu fassen. Diese Ueberzeugung muß aber wieder in den Geistern zur Herrschaft kommen und in den Herzen zur That werden. Jedes Volk, jeder Staat hat seinen von Gottes Vorsehung angewiesenen Platz im Gesammtkörper des ganzen Geschlechtes und seine besondere Aufgabe in der Verwirklichung des großen, einheitlichen göttlichen Weltplanes. Vor Gott sind alle gleich, insofern sie zur Ausführung seiner ewigen Absichten beitragen. Wer sich aber weigert, das Seinige hierfür zu leisten, wer andere am Vollzuge des ihnen übertragenen Antheiles hindert, wer sich in eine Stellung eindrängt, die ihm der weise Lenker der Weltordnung

nicht zugewiesen hat, der wird zwar dessen Gedanken nicht durchkreuzen, jedoch sich selber Schaden holen und vielleicht über kurz oder lang aus dem Standorte hinausgedrängt werden, den er sich unbefugt angemaßt hat. Wo eine überlegene Macht die Durchführung eines großen, kunstvollen Baues in ihren Händen hat, da hängt für jeden, der zum Mitarbeiter berufen ist, alles davon ab, daß er genau am angewiesenen Platze und genau in der vorgeschriebenen Weise seine Pflicht erfülle in Gemeinsamkeit mit allen Betheiligten und in Unterwerfung unter den leitenden Willen. Das Gebäude, um das es sich hier handelt, ist die Weltordnung, das Weltglück, die Weltgeschichte, das Reich Gottes, die Mitarbeiter sind alle Völker und Staaten, der Bauherr ist der ewige Gott selber. Fürwahr, es liegt im Interesse der Staaten sehr viel daran, daß sie ihre eigene Stellung im Ganzen der Menschheit richtig fassen.

8. Schon hier ergibt sich, daß die Kirche vom völkerrechtlichen Standpunkte aus zum mindesten auch ein Recht der Existenz, ein Recht auf Schonung hat, ein Recht, zu verlangen, daß ihre Rechte geachtet, daß die mit ihr geschlossenen Verträge um so mehr eingehalten werden, je weniger sie Ungerechtigkeit mit Ungerechtigkeit und Gewalt mit Gewalt erwidern kann. Noch mehr! Wenn das Völkerrecht immer wieder den Gedanken an den ewigen Frieden nahelegt, wenn dieses Bestreben keine Aussicht auf Erfolg hat, wo nicht Religion und Sittlichkeit als leitende Grundsätze zu Hilfe gerufen werden, wenn alle Bemühungen der einzelnen Staaten, einen friedlichen Zustand herbeizuführen, schon deshalb aussichtslos bleiben müssen, weil sie selber Partei sind, die von Privatmenschen und Privatvereinigungen aber darum, weil ihnen alle Autorität fehlt, so ist klar, daß die natürliche Aufgabe, die Vermittelung des Friedens zu übernehmen, schon nach völkerrechtlichen Grundsätzen jener Macht zusteht, die selber mit allgemeiner Autorität bekleidet ist, die allen Staaten gleichsteht

und dennoch mit keinem rivalisirt, die nirgends in weltlichen Dingen Partei ist, jener Macht, welcher Sittlichkeit und Religion von Berufs wegen zur Wahrung anvertraut sind, mit anderen Worten, der Kirche.

Die mittelalterliche Auffassung vom Staats- und Völkerrechte[1].

9. Ein sprechender Beweis dafür, daß sich nicht bloß die Menschen als einzelne Personen zu Sündern gemacht haben, sondern daß das ganze Geschlecht, die Menschheit als solche, einem tiefen Verderben unterliegt, muß aus der betrübenden Thatsache abgeleitet werden, daß allenthalben, wo sich nur immer eine größere oder kleinere Vereinigung von Menschen zusammengethan hat, diese sich alsbald der übrigen Menschheit gegenüber wie auf Kriegsfuß stellt. Es ist gerade, als ob es jedem größern politischen Ganzen so angethan wäre, daß es sich als Feind gegen alles andere neben ihm, ja gegen die gesammte Menschheit betragen müsse. Kaum hat eine Gemeinschaft ihre ersten Anfänge hinter sich, kaum beginnt sie sich etwas zu fühlen, da stößt sie schon alles zurück, was nicht ihr zugehört[2]. Je größer ein Staat wächst, um so mehr scheint er versucht, man möchte oft glauben, gezwungen, die Rolle des Störenfrieds zu spielen, um so mehr betrachten ihn alle Nach-

---

[1] Siehe darüber vom staatsrechtlichen Standpunkte Zachariä, Vierzig Bücher vom Staate (2) V, 173—234.

[2] Vgl. Thucydides 1, 3, 3, wo er sagt, daß die Ausländer bei Homer nur darum noch nicht Barbaren heißen, weil auch die Griechen noch nicht den Gesammtnamen Hellenen führen, sich also selber noch nicht als Volk fühlen. Es ist übrigens diese Bemerkung auch darum wichtig, weil daraus ersichtlich ist, daß die Zersplitterung der Menschheit, der „Krieg aller gegen alle“ nicht überall so früh schon eingetreten ist, wie viele glauben, geschweige denn gar der „Naturzustand“ der Menschheit war.

barn mit Mißtrauen. Man wagt sich nur noch zur Ruhe mit der blanken Waffe an der Seite. Salomon konnte noch schlafen zwischen sechzig auserlesenen Helden, die alle ihr Schwert an der Hüfte hatten gegen einen nächtlichen Ueberfall[1]; jetzt müssen Hunderttausende jahraus jahrein bis an die Zähne gerüstet in Waffenbereitschaft stehen, als gelte es jede Stunde eine tückische Ueberrumpelung in dunkler Nacht. Ganz begreiflich. Jede Nation, jede staatliche Gemeinschaft hat ihre Sonderinteressen, die sie nicht in Gemeinschaft mit den übrigen, nicht einmal bloß für sich allein, sondern im heimlichen oder offenen Kriege gegen alle durchführen will. Alle wissen das, und doch sucht einer den andern darüber mit der kostspieligsten und raffinirtesten Kunstfertigkeit zu täuschen. Jeder weiß, daß jedem zur Erreichung seiner Sonderzwecke jedes Mittel als recht gilt. Und jeder versichert jeden seiner Treue bei jeder Gelegenheit, selbst wo es keiner verlangt, ein Zeichen, daß keiner keinem glaubt und am wenigsten seinem eigenen Worte. Was andere besitzen, das betrachtet jeder als einen Raub an sich selber. Jeder Erfolg eines fremden Staates gilt als Angriff auf den eigenen. Nur in der Schwächung des Auslandes erkennt man die Sicherung der Heimat. Es ist das so weit gediehen, daß grundgelehrte Leute diesen Kampf ums Dasein, diesen Krieg aller gegen alle geradezu als den natürlichen Zustand der Menschheit erklären zu müssen glauben. Das kann er nun freilich nicht sein, sowenig die Trümmer einer in die Luft gesprengten Stadt den naturgemäßen Zustand einer Ortschaft darbieten, sowenig ein Orkan der naturgemäße Zustand der Atmosphäre ist. Bei einer solchen Auflösung der Menschheit in lauter Atome, von denen das eine das andere bekämpft, ist ja schon der Ausdruck Menschheit eine bare Ironie. Aber daß thatsächlich seit langen Jahrhunderten die Lage der Welt

---

[1] Hohelied 3, 7. 8.

sich jener Vorstellung oft recht sehr nähert, das läßt sich allerdings nicht läugnen[1]. Wir stehen nicht bloß wieder auf dem Standpunkte des Alterthums, sondern fast unter diesem. Wir haben zwar nicht mehr das Wort Barbar für die, welche jenseits unserer Grenzpfähle die Luft des Himmels athmen; aber unter uns Civilisirten thuen die Worte Rasse und Nation fast dieselben Dienste. In was sich unser Nationalitätsprincip von der Barbarentheorie der Alten unterscheidet, das wäre schwer zu sagen. Germanen und Romanen, Magyaren, Czechen, Kroaten, Slovenen, Irländer, keltische und angelsächsische Rasse, Schweden, Russen, Polen, Ruthenen, Italiener, Süddeutsche, Norddeutsche, Rumänen, Hellenen, das alles sind Worte, die Millionen nicht bloß elektrisiren, sondern zu bitterem Hasse, zu jeder Beleidigung, Herabwürdigung, Verachtung und leicht selbst zu blutiger Gewaltthat entflammen[2]. Wir haben die heiligsten Güter und Errungenschaften der Menschheit alle nur in Separatausgaben: eine deutsche Wissenschaft, die bloß dem Volke, das um den Sand der Spree sitzt, und seinen Parteigängern zugänglich ist, einen französischen Ruhm, den nur die Mitglieder der großen, an der Spitze der Civilisation schreitenden Nation gepachtet haben, ein ungarisches Leben, wie es nirgends sonst vorkommt, eine amerikanische Freiheit, die man in Europa nie so recht versteht, eine englische Sicherheit, eine

---

[1] Eine sehr scharfe und treffende Kritik dieser Zustände gibt ein bekannter europäischer Souverän, der gewiß ultramontaner Vorurtheile nicht verdächtig ist. Siehe Mission actuelle des Souverains. Par l'un d'eux. (2) Paris 1882. 371 ss. 392 ss.

[2] Der schon öfter erwähnte König nennt schärfer, als wir sagen möchten, das ganze gegenwärtige Staatswesen und die herrschende Politik ein ganz ungerechtes und absurdes System, die Ursache aller unserer Kriege und Revolutionen, eine wahrhaftige Räuberhöhle (coupe-gorge), eine fourberie diplomatique, die Constitution des permanenten Uebels, die Einrichtung eines bewaffneten Kampfes ums Dasein. Mission actuelle des Souverains. Par l'un d'eux. 370. 386.

italienische Einheit. Das alles ist so unsäglich kleinlich, oft kindisch, daß man es am besten als thörichte Spielerei mit Ironie abfertigen sollte, wäre nur nicht ein so böser Geist die eigentliche Triebfeder davon. So aber stammt diese Jämmerlichkeit aus einer Selbstsucht, die bis zum Hasse der Mitmenschen, und aus einem Stolze, der bis zum Hasse Gottes führt. Es hat in den vierziger Jahren ein Schriftsteller die Turner und Tugendbündler mit ihrem Donnern gegen romanische Unsitte und Religion im Scherze gefragt, ob sie denn nicht gleich die Welt bis in den Teutoburger Wald zurückschrauben und die blutigen Opfer Wuodans wieder einführen wollten?[1] Aber damit hat er leider den bittern Ernst getroffen. Dieser verkehrte Patriotismus nimmt seine Sache so blutig ernst, daß er es noch heute dem Christenthum nicht verzeihen kann, den Dienst Wuodans, des deutschen Gottes, verdrängt zu haben, wie das Voß rund heraussagt. Darum ist es uns gar nicht ums Lachen zu thun bei diesen inhumanen und unchristlichen, um nicht zu sagen, gottlosen Phrasen von deutscher Tugend, deutschem Geist, deutscher Kraft, deutscher Zucht und Sitte. Denn wir fürchten sehr, daß eine derbe Züchtigung auf solche Selbstüberhebung folgen muß, wenn anders Gott die Völker noch einer Züchtigung werth und einer Besserung fähig findet. Wir sagen die Völker. In diesem Stücke sind sie alle gleich und keines hat dem andern etwas vorzuwerfen. Thut es uns als Deutschen im tiefsten Herzen wehe, in unserm theuern Volke solches Unheil beklagen zu müssen, so schmerzt es uns nicht minder, zu sehen, wie die Franzosen und die Wälschen und die Slawen und die Ungarn und die Engländer und die Amerikaner in diesem Stücke womöglich oft noch kleinlicher und maßloser und unbelehrbarer gegen Menschheit und Menschlichkeit wie gegen Religion und Vernunft sündigen.

[1] Jarcke, Principienfragen 441.

Diese Armseligkeit, fürwahr ein Zeugniß eines engen Geistes, ist erst seit dem vierzehnten Jahrhunderte so recht in Europa heimisch geworden. Sehr bedenkliche Vorboten finden sich allerdings schon seit dem Niedergange des christlichen Weltreiches durch die Ueberhebung der Staufer. Was wir auf allen anderen Gebieten des Culturlebens, im socialen, sittlichen und religiösen Leben gleichmäßig beobachten, das ergibt sich auch in der Geschichte der Politik als Thatsache: der Niedergang des Mittelalters beginnt mit den großen Kämpfen zwischen Kirche und Staat. Bereits Walther von der Vogelweide und seine Schüler stimmen in allen Tonarten jenes häßliche Lied an, das seitdem so oft von ihren Nachfolgern nachgesungen wurde, das nur allzu bekannte Lied: Einzig Deutschland, Deutschland alles! Deutsche Mannen wohlgezogen, deutsche Frauen rechte Engel, deutsches Wesen ohne gleichen, Deutschland allein und außer ihm nichts. Wir sagen: ein häßliches Lied. Ein schönes Lied ist es, wenn der Deutsche singt: Deutschland über alles. Daneben kann auch der Franzose singen: Frankreich über alles. Und jeder kann sich an der Vaterlandsliebe des andern ebenso freuen wie an der Liebe zum eigenen Vaterlande. Aber dieses Lied: Einzig Deutschland, einzig Frankreich! ist kein schönes Lied. An dem kann der eigene Landsmann keine Freude haben, und der Nachbar kann dabei nicht mehr in Frieden leben. Das ist nicht mehr Patriotismus, das ist Hochmuth, das ist Verachtung und Angriff auf alle [1]. Das fühlte man auch damals

[1] Der Meißner (14, 2; Hagen, Minnesinger III, 102) sagt sehr gut: Daß du, o Deutschland, so herabgekommen, so kaiserlos sein mußt, „daz ist von dîner girikeit“; daß das Römische Reich von dir verwaiset ist, das hast du selbst verschuldet: „dir solte dienen al diu werlt“, und nun ist's gerade, als wolltest du dich selbst in Leibeigenschaft begeben. „O wê, dîn girikeit daz rîche neiset“ (schädiget). Sie wollten alles sein, diese entarteten Deutschen, was nicht deutsch war in ihrem Sinne, sollte nichts sein, nun sind sie selber nichts.

schon. Darum weckte es auch alsbald von seiten der gereizten und verachteten Wälschen eine Gegenliteratur wider die Deutschen, die an Bitterkeit und Hitze nichts zu wünschen übrig läßt[1]. Seitdem aber erst vollends durch Philipps des Schönen List und Gewaltthätigkeit und durch das Ungeschick des guten, aber schmählich mißleiteten Ludwig des Bayern Deutschland der Stütze des Papstthums und damit der Oberherrlichkeit über die Welt beraubt war, rächte sich diese frühere Ueberhebung bitter. Das deutsche Reich, ehemals der Stolz aller abendländischen Völker, wird erst der Gegenstand des Hasses und schließlich des Spottes. So lange es Römisch-deutsches Reich war, suchten die Könige von Frankreich und England bei ihm Recht und Hilfe. Nun trotzt ihm jeder Wegelagerer, und es vermag sich nicht mehr Recht zu verschaffen. Nur zu buchstäblich ist es wahr, was Sebastian Münster sagt, daß der römische Adler, elendiglich berupft, fast nur noch Mitleid einflößt[2]. Mit dem Reiche, dem Ausdrucke für den frühern Gedanken der Einheit, ist aber auch überall in der Welt die alte Einheit zerrissen, bei der sich die einzelnen Theile so wohl befunden hatten. Eine vollständige Obmacht vermag keine einzelne Nation zu erringen, glücklicherweise, dürfen wir sagen, da keiner eine solche gebührt. So bleibt denn von nun an Hader, Eifersucht, Kampf, Nationalhaß an der Tagesordnung. Die Nationen, unfähig und nicht mehr gewillt, gemeinsam an einem großen Gedanken zu arbeiten, sinken auf sich selber zurück. Da sie selber sich nicht mehr heben können, so suchen sie wenigstens andere zu erniedrigen. Die Begeisterung für große innere und äußere Zwecke schwindet. Eine kleinliche Sucht nach Vergrößerung der eigenen Macht um jeden Preis ist alles,

[1] Eine Sammlung solcher Ergüsse von Peire de la Caravane, Peire Vidal, Folquet de Marseille u. a. bei Hagen, Minnesinger IV, 5 ff.

[2] Seb. Münster, Kosmographie, fol. 247.

was bleibt. Die bisher verwandten Sprachen scheiden sich schroff in gegenseitig unverständliche Dialekte. Die Stände treten einander gegenüber wie Todfeinde und verkommen in sich, da ihnen große Zwecke und der Zusammenhang mit einem nationalen Ganzen mangeln. Der Adel wird zu einer allgemeinen Landplage, das Leben in den Städten mehr und mehr zum Schauplatze zünftiger Fehden und kleinkrämerlicher Spießbürgerei. Bruderkriege sind an der Tagesordnung. Wie viel Blut fließt zwischen Dänemark und Schweden, Irland, Schottland und England, England und Frankreich, Frankreich und Aragon, Aragon und Castilien, Castilien und Portugal, und erst in Italien, Deutschland, Böhmen, Polen, Ungarn! Selbst wo die Türkennoth alle bedroht, lacht man zum Verderben des Nachbarn und hilft noch dem gemeinsamen Feinde.

10. Woher nun dieses Elend? Das ist unschwer zu sagen. Es fehlt ein Bindeglied, das alle jetzt zerrissenen Theile zu einem Ganzen einigt und ihnen eine gemeinsame Arbeit anweist. Es lag dieselbe Gefahr der Welt ebenso nahe um die Mitte und um das Ende des achten und abermals seit der Mitte des elften Jahrhunderts. Die Völker drohten mit ihrer ungebrochenen Kraft sich gegenseitig aufzureiben, mit ihrem ungezügelten, ziellosen Thatendrang sich ins Abenteuerliche, Wahnsinnige zu verlieren. Aber damals war der christliche Geist trotz aller Fehler der Zeit doch der haltbare Kitt der Völker. Als die Noth groß war, war es deshalb der Kirche nicht schwer, zu helfen. Indem sie aber einigend, festigend, friedigend in das Leben der Welt eingriff, verfolgte sie einen doppelten Plan, den ersten vielleicht zu Anfang mit minder klar erkanntem Ziele, den zweiten mit großartigster Berechnung.

Eine christliche Weltherrschaft zu errichten, ihr in der neu aufsteigenden deutschen Macht eine feste nationale Grundlage zu verschaffen, und sie durch innige Verbindung mit Rom, dem Mittelpunkte des Christenthums, zu einer alle Nationen

umschlingenden Macht zu gestalten, das war die erste Aufgabe, welche die Kirche unternahm. Wir geben zu, daß dem Papste, der Karl dem Großen die Krone aufsetzte, in diesem Augenblicke vielleicht selber nicht die ganze Tragweite seines Schrittes vor Augen stand. Wir glauben, daß es nicht bloße Politik war, die ihn leitete, Karl zuvorzukommen und ihm gegen dessen Willen das zu geben, was dieser sich vielleicht lieber selber genommen hätte. Man muß das, was in den größten Augenblicken der Geschichte geschieht, überhaupt nicht nach rein persönlichen, wenn auch erhabenen Gründen erklären wollen. Hier aber haben wir sicher einen der entscheidendsten Augenblicke der ganzen Weltgeschichte. Also nicht das überlegene Genie des Papstes war es, welches Karl zuvorkam, sondern die Macht der Kirche hieß den größten der Kaiser vor sich niederknieen und von ihr im Namen Gottes in Empfang nehmen, was Gott ihm bestimmt hatte. Leo war bei dieser folgenschweren That ganz gewiß ebenso sehr Werkzeug wie Karl. Der Geist und die Kraft dessen, der die Kirche regiert und die Herzen der Könige lenkt wie Wasserbäche, war es, der den einen wie den andern führte. Wer hier alles einzig nach den Grundsätzen menschlicher Politik erklären zu können vermeint, darf sich nicht wundern, wenn er schließlich nichts erklärt.

Ungleich mehr Voraussicht und Politik lag dem zweiten Unternehmen zu Grunde, das Gregors VII. Riesengeist entsprang. Er wollte der gewaltigen Macht dieser Weltmonarchie, welche in Ermangelung eines bestimmten großen Zieles Hand an die Kirche und damit an sich selbst gelegt hatte, einen entsprechenden gewaltigen Zweck der Thätigkeit verschaffen. Deshalb seine Absicht, den Erbfeind der Christenheit mit Hilfe des geeinten gesammten Abendlandes niederzuwerfen und ihn zugleich auf dem Wege des Missionswerkes von allen Seiten im Rücken zu fassen, so daß durch ein wohl berechnetes beharrliches Zusammenwirken aller geistlichen und weltlichen Kräfte

das christliche Weltreich sich schließlich über die ganze Erde ausbreiten mußte. Das erhabene Ziel wurde nicht erreicht. Wer die Geschichte der Kreuzzüge liest, dem liegt es offen vor Augen, wo die Schuld lag. Die kleinlichste Selbstsucht, die Empörung niedriger Leidenschaften gegen das Joch des Christenthums machte fast alle Anstrengungen nutzlos. Immerhin weist aber die großartige Zeit der Glaubenskriege und der Missionen des Mittelalters so viele und so herrliche Ergebnisse auf, daß wir deutlich ersehen können, was die christlichen Völker unter Leitung der Kirche hätten leisten, und wie leicht sie das letzte Ziel der kirchlichen Politik, die Schaffung einer christlichen Universalmonarchie, hätten zu stande bringen können, wären sie der großen Pläne des Christenthums nur einigermaßen werth gewesen. Brachten indes alle diese Unternehmungen die Absichten der Kirche nur theilweise zur Verwirklichung, so zeugen sie doch eben um der großen Hindernisse willen, die schon hierbei zu überwinden waren, für die Macht, die der Kirche innewohnt.

11. Ohne Zweifel wäre das Ziel, ein einiges christliches Weltreich, leichter zu erringen gewesen, hätte die Kirche um der Einigung des großen Ganzen willen die Eigenthümlichkeiten des Einzelnen und Besonderen opfern wollen. Aber sie blieb auch auf dem Gebiete der Politik dem Grundgesetze des Christenthums ebenso treu wie in Verfolgung ihrer sittlichen Aufgabe. Sie hat nie eine berechtigte Neigung der Natur gekränkt, nie eine freie Gestaltung natürlicher Eigenheit beeinträchtigt. Nie und nirgends haben sich die Nationalitäten selbständiger entwickelt und bewahrt als da, wo die Kirche Einfluß hatte. Hätte sie sich entschließen können, das Recht der Nationalitäten und der Stämme zu Gunsten eines straffen Einheitsstaates zu beugen, sie könnte heute so gut ganz Italien ihr Eigenthum nennen, wie sie ein Jahrtausend den Kirchenstaat zu eigen besaß. Sie hat sich aber dazu selbst um solchen Preis nicht bewegen lassen, treu ihrer Aufgabe und ihrer Gewohnheit von

Anfang an. Was Gregor der Große[1] und Nicolaus I. als Grundsatz aussprachen, daß alle Volksgebräuche und alle nationalen Einrichtungen, die nicht in sich sündhaft sind, vom Christenthum geachtet werden[2], daran hat die Kirche stets festgehalten. Blinde Eiferer haben ihr das früher wie später hundertmal als Verbrechen angerechnet, und unzufriedene Historiker machen ihr noch heute bei jeder Gelegenheit einen Vorwurf daraus. Die Kirche aber verzichtete lieber auf eigenen politischen Vortheil, als daß sie durch ihre Politik anderen zu nahe getreten wäre. So sind unter ihrem Schutze die Germanen in Nord und Süd zwar Christen geworden, aber auch geblieben, was sie ehevor waren, echte Sachsen, echte Westfalen, echte Bayern. Das nämliche bezeugt uns einer der gediegensten Diplomaten mit Berufung auf Humboldts und anderer Erfahrungen über die Indianer in Südamerika[3]. Auf den Philippinen haben die Tagalen unter rein kirchlichem Regimente ihre Nationalität und alle ihre Gebräuche derart unversehrt bewahrt, daß einige hundert Europäer hinreichen, sie zu regieren, da sie selbst mit Leib und Seele für ihre neuen Herren gegen jeden Versuch einer Entfremdung einstehen[4].

Man darf es kühn sagen, daß die Nationalitäten nirgends reiner, nirgends ungebrochener fortbestehen, daß Völker und Stämme nirgends mehr ihrer selbst bewußt sind als eben da, wo die Kirche am meisten Einfluß auf das öffentliche Leben hatte. Die kirchlichsten Zeiten waren auch die Perioden des edelsten und stolzesten Nationalgefühles. Man denke nur an Spanien. Nur mit Scham und Neid vermögen wir heute die Ergüsse des Patriotismus zu lesen, welche dem Verfasser der

---

[1] Gregor. Magn., Ep. 11, 76.

[2] Nicol. I., Responsio ad Bulgaros 49.

[3] Hübner, Spaziergang um die Welt II, 167 ff.

[4] Kathol. Missionen 1880, 208 ff. Von 1852—1877 haben sich die Tagalen auf Manila um zwei Millionen vermehrt (Ebenda 226).

Einleitung zum salischen Gesetzbuche[1] oder dem Mönche Otfried[2] entströmen, sobald er seines fränkischen Volkes gedenkt. Die Völker fanden damals jedes für sich genug zu thun und brauchten nicht, um Stoff zur Arbeit zu finden, sich nach außen zu wenden. Sie fühlten sich kräftig genug, um anderer entbehren zu können, soweit es sich um Ordnung ihrer Angelegenheiten handelte. Sie wußten nichts von der sonderbaren Krankheit, die in späteren Zeiten ihre Enkel so schwächlich machte, der Sucht, Rechte und Gebräuche und Sprache der Heimat gegen fremde Waare umzutauschen. Sie freuten sich, wenn sie bei anderen etwas anderes nützen sahen, aber ihre Rechtseinrichtungen sich von Fremden vorschreiben zu lassen, das wäre ihnen nicht eingefallen.

12. Mit einem Worte: Wenn wir lernen wollen, was Vaterlandsliebe und Volksthum ist, so müssen wir bei jenen Zeiten zur Schule gehen, wo die Geistlichen die Lehrer des Volkes und die Hüter der Rechte waren. Nie hat man es besser verstanden, daß Staat und Staatseinrichtungen etwas Particulares sein sollen, gewachsen aus dem einen, gemeinsamen, erbeigenen Rechte, eingewurzelt auf heimischem Boden, entsprechend der Geschichte, der Sitte, den Anschauungen des Volkes. Betrachten wir nur das christliche Deutschland. Da war alles urwüchsig, vom Königsbann und Gaugericht bis zum Wergeld und Ordal, verwachsen mit dem Volke, eifersüchtig gehütet bis zur Selbsthinopferung. Heute — wir brauchen nicht aufzuzählen, was unterdes alles vorgegangen ist —, genug, heute ist der Deutsche eine Allerweltspflanze. An jedem Orte der Erde ist man sicher, einen Deutschen zu finden. Damals aber war kein Volk so mit der Heimat verbunden wie das deutsche. Das bloße Wort Elend sagt uns das zur Genüge. Dem Boden der Heimat entrissen sein ist dem echten Deutschen

[1] Lex Sal., prol. (Walter, Corp. jur. Germ. I, 1. 2.)

[2] Otfried 1, 1, 57 ff. (Kelle.)

so viel als im Elende verschmachten. Ein größeres Unglück kennt er nicht als geächtet im Elende leben. Aller Buße unterzieht er sich gerne, nur daß er wieder nach Hause darf. Aber über der engern Heimat vergißt er keineswegs der weitern. Deutschland über alles! Der Ruf hatte damals wirklich Sinn und Werth. Jenes Feilschen um die Krone, jenes Anbieten des Reiches an den Meistbietenden und wenigst Gebietenden, jenes Reislaufen, jene Bündnisse mit Fremden, jenes offene oder heimliche Zusammenhalten mit den Feinden, das uns später so verächtlich vor dem Auslande und so wehrlos gemacht hat, ist unseren Vätern aus der echt christlichen Zeit noch eine unbekannte Sache. Sie hängen mit aller Liebe an ihrer Vaterstadt, an ihrem Mutterlande. Sie hängen aber auch ohne Schaden für ihre nationale Gesinnung, ja gerade wegen ihres Particularismus — der Grundlage für alles wahre politische Leben — mit glühender Begeisterung am Gesammtvaterlande und noch weiter hinaus an dem großen Gedanken der allgemeinen Einheit. Sie haben nicht so verschwommene Begriffe wie wir, die wir uns schmeicheln, ein jeder für sich die Sache der gesammten Menschheit zu vertreten oder wenigstens eine besondere Form der Menschheit in deutscher, englischer, picardischer, in Pariser, Berliner, Schildaer Ausgabe darzustellen. Sie sind Bayern, Sachsen, Kölner zuerst und nach allem andern wieder, und sind es mit Leib und Seele bis zum Sterben. Aber Kölner und Luxemburger und Meißner und Schwaben reichen sich brüderlich und opferfreudig die Hände, wo es gilt, etwas für das Reich und durch das Reich für die großen Zwecke der Gesammtheit zu thun. Das Reich ist es, was ihnen die Menschheit vertritt, soweit diese ihre Dienste in Anspruch nimmt. Jeder ist Bürger seines engern Vaterlandes, aber über dieses hinaus Kind des Reiches[1]. Für dieses läßt er mit

[1] Kuonrât, Rolandslied 6976.

Freuden tausend Leben[1]. Des Reiches Ehre zu fördern, darauf ist alles abgesehen[2]. In dem Wohlstand des Reiches glaubt jeder das Glück seiner engern Heimat zu fördern.

Vaterland, Reich und Christenheit, das sind also in den Begriffen der alten christlichen Vorfahren drei concentrische Kreise mit verschiedenem Umfange, aber einem Mittelpunkte, und dieser Mittelpunkt ruht in ihrem Herzen. Sie lieben das Ferne um des Nächsten willen, und sie lieben beides mit gleicher Liebe, und keines thut dem andern Eintrag. O wie wenig kennen die den Gedanken- und Gesichtskreis ihrer katholischen Väter, die immer von der Beschränktheit des Geistes in alten Tagen träumen! Gerade das Gegentheil entspricht der Wahrheit. Himmel und Erde, Glaube und Leben, Kirche und Staat, Haus und Welt haben in den Anschauungen jener Zeiten ihren berechtigten Platz: sie alle greifen ineinander zu einem lebendigen regen Getriebe, und keines stört das andere[3]. Das ist nicht ein Weltreich wie das römische, das mit gewaltigen Schlägen alle einzelnen Glieder des unermeßlichen Ganzen seiner Gestalt, seiner Knochen beraubt und alles zu einem gleichförmigen Brei zermalmt, aus dem man dann mittelst des Zirkels nach Bequemlichkeit und Belieben Provinzen und Landschaften herausschneidet zum Schaden von Patriotismus und Gemeingefühl, von Selbständigkeit ebenso wie von begeisterter Hingebung für das Ganze. Es ist ein durch freie Ueberzeugung und eine hohe gemeinsame Idee zusammengehaltener Leib, an dem jedes Glied seine natürliche Lage, seine ursprüngliche Kraft, die ihm angemessene Bewegung und Thätigkeit bewahrt und darum sich frei und heimisch fühlt. Unter Karl dem Großen war dieses Reich, das sich ja im Beginne die antiken Reiche zum Vorbilde nehmen mußte, noch bis zu einem gewissen Grade nach

---

[1] Kuonrât, Rolandslied 6022 ff. [2] Ebenda 8815 f. 8883.

[3] Cf. Gautier, Les épopées françaises (2) I, 159 ss. Histor. Jahrb. der Görres-Gesellschaft I, 130.

Art jener eingerichtet. Aber seit den sächsischen Kaisern ordnete es sich mehr und mehr zu einem Bundesstaate, oder daß wir es besser sagen, zu einem Staatenstaate. Der König oder Kaiser war nur der Führer für gemeinschaftliche große Zwecke, das Reich wie der Goldreif, der die kostbaren Juwelen und Perlen der einzelnen Länder zu einer geschlossenen Krone einte. Die alten Imperatoren hätten daran verzweifelt, mit einem solchen Reiche etwas ausrichten zu können. Unter den christlichen Kaisern aber zeigte es sich, daß Freiheit der einzelnen Glieder nicht im mindesten ein Hinderniß für die Macht des Ganzen ist. Otto I. trat mit einer Macht auf, daß ihm schon das Mittelalter den Namen des Großen gab. Seine beiden Nachfolger erreichten ihn zwar nicht an Kraft, überboten ihn aber an kühnen und hochfliegenden Plänen. Die Alten nannten darum den einen den „blutigen Tod" oder den „bleichen Tod der Heiden", den andern „der Welt Wunderlich" [1]. Letzterer, Otto III., trug sich bereits mit Gedanken einer Weltmonarchie, die uns heute als unbegreifliche Uebertreibung erscheinen, die sich aber für damals erklären, wenn wir erwägen, daß er leicht hoffen konnte, die ganze Welt mit seiner Macht zu umspannen, indem er sie auf jene Macht gegründet wußte, die thatsächlich mit ihrem geistigen Einflusse die ganze Welt umfaßte.

13. Man hat es freilich als Phantasterei bezeichnet, wenn jemand glauben wollte, die Kirche habe diese Einheit geschaffen. Das habe Schwert und Geist und nicht der Krummstab zuwege gebracht [2]. Dieser Ausspruch ruht ganz auf der Wahrheit. Aber daraus folgt nicht, daß der Kirche ihre Ehre ge-

---

[1] So Closener, Chronik von Straßburg (Chroniken deutscher Städte VIII, 35. Stuttgart. Lit. Verein I, 21). Es ist Otto's III. Beiname „Mirabilia mundi" gemeint.

[2] Merkwürdig ist das ewige Schwanken in den Ansichten hierüber bei Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte III, 41. 75 ff. 162 ff. 169 ff. 181 ff. 197 ff. 528 f.; V, 29. 115.

schmälert werden könne. Uns ist überhaupt nicht bekannt, daß die Kirche jemals den Ruhm beansprucht habe, ihr Krummstab habe das Reich geschaffen. Solche Vorstellungen wurzeln bloß in der Phantasie jener, die nie genug von der politischen Schlauheit und von den hierarchischen Gelüsten der Kirche zu sagen wissen. Nach kirchlichen Begriffen führt die Kirche den Krummstab, um die Seelen zu leiten. In zeitliche Dinge greift sie mit diesem nicht ein. Dazu reicht, soweit sie überhaupt genöthigt ist, sich mit ihnen zu beschäftigen, der Geist vollständig hin, der sie beseelt. Ganz richtig also: Der Geist hat das Reich geschaffen, der Geist des Glaubens, der Geist der Einheit, der Allgemeinheit, der katholische Geist, der vom Christenthum unzertrennlich ist. Das Schwert aber, die weltliche Macht, hat den Gedanken ausgeführt, den jener Geist entworfen hatte. Ohne den Geist des Christenthums wäre es nicht einmal zu einem einigen Deutschland, geschweige zu einem Reiche gekommen. Daß es die Deutschen ohne den Einfluß der Kirche kaum auch nur zu einem bedeutsamen Volkskönigthum gebracht hätten, geben sogar jene zu, die das alte deutsche Wesen am meisten nach modern preußischem Muster denken[1]. Was aber ein deutsches Gesammtkönigthum betrifft, so begreift jedermann, daß ein solches vor Bonifatius nicht bloß nicht vorhanden, sondern auch unmöglich war. Und was sollten wir dann erst von einem Reiche denken? Ehe sich die Deutschen als ein zusammengehöriges Ganzes dachten, vermochten sie sich auch nicht als Staatsganzes zu denken[2]. Der erste aber, der diesen Gedanken unter sie warf, war Bonifatius, da er eine deutsche Kirche einrichtete. So hat er zwar nichts an der deutschen Nationalität geändert, aber er hat durch die Einigung zu einer kirch-

---

[1] Sybel, Entstehung des deutschen Königthums (2) 352. 369.

[2] Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit (2) I, 763. Arnold, Cultur und Rechtsleben 130. Vgl. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht I, 33. 58 f. 149; II, 568.

lichen Gemeinschaft wenigstens die Vorstellung von einer nationalen Gemeinschaft angebahnt und so dem angeborenen deutschen Nationalfehler, der Zersplitterung, entgegengewirkt [1]. Erst unter dieser Voraussetzung war der großartige Weiterbau möglich, der mittelst des Reiches auf deutscher Grundlage aus der ganzen christlichen Welt eine Einheit schaffen wollte. Ein solcher Plan konnte aber nur von der allgemeinen Kirche ausgehen [2]. Kein einzelnes Volk hatte dazu die Macht. Dem deutschen fehlte noch überdies der Sinn dafür. In ihm konnte nicht einmal der Gedanke dazu auftauchen.

Bonifatius also hat den Grund zur deutschen Nation gelegt und Leo III. zum Reiche. Die Kirche gab Idee und Anstoß. Karl der Große bot sich als das rechte Werkzeug zur Ausführung des Gedankens dar, dessen Nutzen und Ehre auch zunächst ihm und seinem Volke zufiel. Was wäre ohne diese Einigung damals aus Deutschland geworden, das sich noch nicht einmal als Volk fühlte, indes von allen Seiten der Islam, die Ungarn, die Griechen, die nordischen Feinde ihm zusetzten! So aber hat die Kirche Deutschland gerettet und ihm zugleich die Weltherrschaft in die Hände gelegt. Die Deutschen kürten sich einen König, wie ihn andere Völker auch hatten [3]. War er durch die Bischöfe geweiht und auf den Stuhl zu Aachen gesetzt, so hatte er königliche Gewalt und königlichen Namen, er war deutscher König. Aber erst wenn ihn der Papst weihte,

---

[1] Arnold, Deutsche Geschichte II, 9. 229 f. Ficker, Das deutsche Kaiserreich (2) 64 ff. Giesebrecht (2) I, 122 ff. 475 ff.

[2] Ficker, Das deutsche Kaiserreich (2) 118 ff. Arnold, Deutsche Geschichte II, 292.

[3] Die Koelhoff'sche Cronica van der hilliger stat van Coellen zählt vier hohe Könige, die gekrönt und gesalbt werden: den römischen, die von Jerusalem, Frankreich, England, und 29 andere (Chron. deutscher Städte XIII, 472). Twinger von Königshofen (Ebenda VIII, 404 f.) zählt bloß 24 Königreiche in der Christenheit.

hatte er des Reiches Gewalt und kaiserlichen Namen[1]. Der Kaiser aber galt als Schirmherr und Vogt der ganzen christlichen Welt, und Reich bedeutete nach der Sprache des Mittelalters ebenso viel als Weltmonarchie[2]. Wenn also, was damals sehr häufig der Fall war, Reich und Kaiser als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht werden[3], so ist damit der Kaiser geradezu als politischer Vertreter und als oberste weltliche Macht für die gesammte äußerliche christliche Einheit bezeichnet. Was immer also zur Einheit des christlichen Namens gehörte, mußte auch dem Kaiser, dem Herrn des Reiches[4], huldigen. Anschluß an die Einheit des christlichen Bekenntnisses und Unterordnung unter das Reich galt für eines und dasselbe[5]. Wie nur eine Christenheit, so kannte man auch nur ein Reich. Dieselbe Gemeinschaft der Gläubigen, die nach der geistlichen Seite hin Kirche oder Christenheit hieß, führte nach der weltlichen Seite hin den Namen Reich[6]. Man wußte es gar nicht anders, als daß beide zusammengehörten. Dem Reiche unterwarf man sich aus religiösen Gründen. Empörung und Treubruch wider das Reich galt nicht bloß als politisches Verbrechen, sondern auch als Abfall vom Glauben[7]. Die Kirche hieß im Sprichworte Mutter des Heiligen Reiches. Das Heilige Reich, sagte man, hat Bestand und Würde erhalten durch die

---

[1] Sachsenspiegel 3, 52, 1; vgl. 3, 1. 19. 71, 2. Schwabenspiegel 118 (Laßberg 59).

[2] Königshofen, Straßburger Chronik (Chroniken deutscher Städte VIII, 316).

[3] Hartman von Aue, Der arme Heinrich 313; Lied 5, 15. Vgl. Zöpfl, Deutsche Rechtsgeschichte (4) II, 257. 351. Gierke, Genossenschaftsrecht II, 570 f.

[4] Kuonrât, Rolandslied 8748.

[5] Bernard., Ep. 244. Gierke, Genossenschaftsrecht III, 542 f.

[6] Engelb. Admont., De ortu et fine Rom. Imp. 15, 4°; 18. Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 27 (2, 3. 4).

[7] Arnold, Deutsche Geschichte II, 296.

Geistlichkeit [1]. Gegen diese Thatsachen der Geschichte und gegen diese Ueberzeugung der Welt kommen die abweichenden Erklärungen der Geschichtschreiber um Jahrhunderte zu spät. Es ist und bleibt die Wahrheit: Die Kirche ist die Mutter des Reiches. Der Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechtes und von einer einzigen christlichen Völkerfamilie ist echt christlich [2]. Gerade daß er auf germanischem Boden seine Verwirklichung fand, ist der sicherste Beweis dafür, daß er allein aus kirchlichem Geiste stammt. Denn der Deutsche hat eine besondere Gabe, sich in alle fremden Völker zu verlieren und in jedem fremden Staate aufzugehen, aber fremde Völker sich einzugliedern, das ist ihm nicht gegeben. Er mag geistig anderen Nationalitäten in manchen Dingen überlegen sein, politisch zieht er gegen eine jede den kürzeren.

Das Reich war und ist und wird stets der Ruhm des christlichen Geistes sein. Die Deutschen, die es mitbegründen halfen und die es in den Tagen seines Glanzes sahen, alle Edlen und Guten, alle Patrioten betrachteten es in diesem Sinne. Als die ehrwürdige, heilige Quelle, aus der es stammte, erkannten sie Gottes übernatürliche Anordnung. Gott selber hatte das Reich gestiftet. Von Anbeginn an hatte es kraft göttlicher Einsetzung bestanden und war von Volk zu Volk gekommen. Nun war es bei der deutschen Nation und wirkte auf deren Phantasie mit allem Zauber überirdischer religiöser Gewalt als ein von Gott zu Lehen gegebenes, alle Macht der Erde in sich einigendes, über menschliches Belieben erhabenes, nothwendiges, dauerndes, unzerstörbares Heiligthum [3]. So faßte man das Reich in seinen besten Tagen auf. Die aber, welche

---

[1] Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichw. 535 (10, 1. 2).

[2] Tertull., Apolog. 38: Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum. Augustin., De op. monach. 25, 33: Omnium Christianorum una respublica est. Cf. In ps. 126. en. 3.

[3] Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht II, 563 f.

mitten in ihm lebten und es selber verwirklichten, werden wohl am besten im Stande gewesen sein, seine wahre Bedeutung zu erfassen. Nur solche, die dem Gedanken an eine christliche Universalmonarchie, das heißt, an die unzertrennliche Einheit von Kirche und weltlicher Ordnung, von Natur und Uebernatur sich entfremdeten, waren auch der Idee vom Heiligen Römischen Reiche deutscher Nation feind.

14. Man glaubt die Thatsache, von der wir handeln, dadurch allein schon hinfällig machen zu können, daß man auf die vielen und heftigen Kämpfe hinweist, in die das Reich, wie man sich ausdrückt, mit der Kirche verwickelt wurde. In Wahrheit aber sind gerade diese ein neuer Beweis für das, was wir soeben gesagt haben. Daß die Kirche dem Reiche nicht feind war, zeigt sie am besten dadurch, daß sie es nicht bloß ins Leben rief, sondern daß sie auch die große Idee, die sie aufgeworfen hatte, mit so großen Opfern unterstützte. Unter den Ottonen und noch lange nachher waren es die geistlichen Fürsten, die stets zum Kaiser standen, wo eigennützige weltliche Pläne dem Reiche Gefahr drohten[1]. Die Herzöge und Grafen zogen nur zu häufig die Sonderinteressen ihrer Lande und ihrer Familien den nationalen Zwecken vor. Ein jeglicher Fürst, sagt die Chronik von Köln, hat sich nach Gelegenheit seiner Sache angenommen und für seine Nothdurft und seinen Behelf gesorgt. Also war es auch mit den Städten. Die sind nicht allweg so enge verbunden gewesen mit dem herrlichen Namen des Römischen Reiches[2]. Was hätten die Kaiser oft begonnen, wenn sie nicht an den Geistlichen eine Stütze gefunden hätten, die außer dem Nutzen ihrer nächsten Umgebung auch die Ehre und die ferne Zukunft des großen Ganzen

---

[1] Waitz, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich dem Ersten (2) 2.

[2] Koelhoff, Cronica van der hilliger stat van Coellen (Chron. deutscher Städte XIII, 434).

zu würdigen im Stande waren! Glaubt wirklich jemand, daß alle die kirchlichen Würdenträger, die in den großen Kämpfen der folgenden Jahrhunderte Ehre und Freiheit und Heimat und Einkünfte aufs Spiel setzten und in Elend und in Armuth ihr Leben endigten, daß sie das alles auf sich nahmen, nicht, wie sie sagten, für das Wohl des Vaterlandes, um ihres Gewissens und des allgemeinen Besten willen, sondern bloß aus Herrschsucht und Habsucht? Daß einzelne Kirchenfürsten die Ideen der Kirche zur Förderung unlauterer Absichten mißbrauchten, stellt niemand in Abrede. Aber wenn die Kirche zuerst das Reich stiftete, wenn sie dann überall thätig mitwirkte, wo es sich um dessen Ausbreitung handelte, und wenn sie später einen so furchtbaren Kampf mit ihm aufnahm, so kamen ganz andere Dinge dabei in Frage als hierarchischer Hochmuth und priesterliche Herrschsucht. Wir läugnen nicht, daß auch große kirchliche Interessen dabei auf dem Spiele standen. Aber um diese zu wahren, konnte sich die Kirche, zumal bei dem damaligen Einflusse auf die Geister, auch an geistige Mittel halten. Daß sie aber mit so viel Gefahr für sich selber auf weltlichem Gebiete überall der brutalen Uebermacht entgegentrat, das hatte ganz andere Gründe. Es war die Sache der öffentlichen politischen Wohlfahrt sowohl für die christliche Völkergemeinschaft im großen als für die einzelnen Völker und alle ihre besonderen Theile, was die Kirche vertrat. Die Gefahr trug sie, den Nutzen, solange sie Macht behielt, das Gemeinwesen der christlichen Staaten, Nationen und Gemeinden.

Nichts kann irriger sein als die Vorstellung, diese Kämpfe seien darum so heftig geworden, weil sie aus dem Zusammenstoße hierarchischer Uebergriffe mit den Rechten der weltlichen Politik und der staatlichen Freiheit hervorgegangen seien. Was sie so zäh und schrecklich machte, das lag vielmehr darin, daß damals christliches Recht und unchristliche Politik, daß die alte politische Selbständigkeit der Stände und der Völker und die

neue Weltmacht des Staatsabsolutismus und der despotischen Willkür den Entscheidungskampf begannen. Daher der völlig verschiedene Charakter dieser Stürme unter den fränkischen Kaisern und seit den Hohenstaufen. Unter Heinrich IV. handelte es sich fast lediglich um Freiheit und Ehre der Kirche in ihrem Heiligthum. Dieser Kampf war blutig, aber er verwirrte die Gewissen nicht, denn niemand konnte sich über seine Bedeutung täuschen. Seit Friedrich Barbarossa aber war der Sinn des Streites, leider von den wenigsten recht begriffen und deshalb so viel Verwirrung stiftend, der, ob die alte christlich-germanische Weltansicht und Weltgestaltung noch fürder Bestand haben oder aber dem neu aufgegriffenen altheidnischen Rechts- und Staatsbegriffe der Cäsaren weichen solle. Es handelte sich darum, ob die nationalen Rechte, die Selbständigkeit der einzelnen Theile im Rahmen des Ganzen, welche die Kirche überall gefördert und geläutert hatte, noch fernerhin aufrecht erhalten, oder ob an deren Stelle ein eiserner Koloß, eine einzige riesige Maschine gesetzt werden solle. Es handelte sich darum, ob eine zu so großem Segen für die Menschheit begonnene, zugleich volksthümliche und universale, natürlich begründete und übernatürlich veredelte Cultur fortdauern, oder ob alle Cultur und alles Rechtsleben um mehr als ein Jahrtausend wieder zurückgeschleudert werden sollte. Da standen weit weniger kirchliche als politische und gesellschaftliche Interessen auf dem Spiele. Aber wie die Menschen nun einmal sind, waren auch damals jene, die am meisten Grund hatten, diese zu vertheidigen, am leichtesten geneigt, sich darüber zu täuschen, ja selber an deren Untergrabung mitzuwirken. So sah sich die Kirche genöthigt, sich für die Erhaltung der allgemeinen Freiheit zu erheben, obwohl sie zum voraus wissen konnte, daß sie dafür von den Betheiligten selber wenig Dank ernten werde. Hätte sie das nicht gethan, so hätte das unterdrückte Recht kaum einen Rächer gefunden.

Daß dem wirklich so war, ist leicht zu zeigen. Auf der einen Seite stand eine Partei, welche offen behauptete, daß jede Seele auf dem ganzen Erdkreise der weltlichen Macht unterworfen sein müsse, und daß sich diese in Verfolgung jenes Zweckes selbst über die herkömmlichen rechtlichen Formen hinwegsetzen dürfe[1], eine Partei, die selbst den Fürsten zurief — von den Völkern ist natürlich bei solcher Gesinnung keine Rede mehr —: Aus des Kaisers Quellen trinket ihr, seine Meere sind es, auf denen ihr fahret, sein ist der Sand des Meeres, sein sind die Kuppen der Alpen; was der Himmel umschließt, ist sein Garten, und alles öffentliche und private Recht habt ihr nur durch seine Gesetze[2]. Auf der andern Seite eine Macht, die sich gerne dem Kampfe entzogen hätte[3], wenn sie nicht das Geschrei derer in den Streit getrieben hätte, die keine Zuflucht hatten, wenn sie sich ihrer nicht annahm[4]; eine Macht, die aufs tiefste die traurigen Folgen dieses Kampfes für die Staatsgewalt beklagte[5]; eine Macht, der es nur darum zu thun war, das richtige Verhältniß zwischen der Staatsgewalt und jenen herzustellen, die ihr zu Gehorsam verpflichtet sind[6]. Deshalb lautete auch das Feldgeschrei in diesem Kriege nicht: Hie Papst, hie Kaiser, oder gar: Hie Kirche, hie Reich, was vollends ohne Sinn gewesen wäre, denn ohne Kirche kein Reich, sondern: Hie Welf, hie Waiblingen! Es waren politische Gegensätze, gesellschaftliche, Culturinteressen der höchsten Art, die hier im Kampfe lagen. Daß diese der Kirche schon darum nicht

---

[1] Henric. VII., Quomodo in laesae majest. crimine proced. (Extravag. s. coll. 11; De Feud. l. 5. t. 19.)

[2] Bei Hettinger, Die göttliche Komödie 545.

[3] Gregor. VII., Ep. 1, 11; 2, 13.

[4] Innocent. III., Ep. 13, 74. Bernard., Ep. 198, 2. Joannes Saresber., Polycrat. 8, 23. Petrus Venerab., Ep. 6, 28.

[5] Gregor. VII., Ep. 5, 7. 16.

[6] Innocent. III., Ep. 1, 401.

gleichgiltig sein konnten, weil sie auch ihr ans Leben gingen, läßt sich nicht bestreiten. Aber wenn es sich in erster Linie um die Kirche gehandelt hätte, dann hätte die Kirche nur das Feldgeschrei erheben dürfen: Hie Kirche, hie Welt! Das hätte in jenen Tagen ganz anders gewirkt. Sie that es aber nicht, und die Zeitgenossen thaten es auch nicht, weil es sich zunächst um eine ganz andere Frage handelte.

Das ist der wahre Sinn jener furchtbaren Kriege. Die Kämpfer gegen die Kirche arbeiteten auf die Wiederherstellung des alten heidnischen Staates hin. Da die Kirche einerseits die Selbständigkeit der kleineren Glieder, der Stände, der Städte, der Gemeinden, der Zünfte, zu erhalten suchte, andererseits den einzelnen Staatswesen die Pflicht des Zusammenwirkens mit dem großen Ganzen immer wieder nahelegte, so richtete sich das Bestreben ihrer Gegner naturgemäß gegen diese beiden Grundanschauungen. Vor allem bemühte sich die ghibellinische Richtung, das freie Leben im Innern einzuschränken. Daher der Kampf Barbarossa's gegen die Städte, daher die Erscheinung, daß in Italien der Ghibellinismus fast überall in der Tyrannis endigte. Was er aber nach unten und nach innen zu viel anstrebte, dafür begehrte er nach außen zu wenig. Von dem Plane einer Weltmonarchie sanken die Ghibellinen bald auf die engherzigste Nationalitätspolitik zurück. Wie aber die Ghibellinen in Italien und Deutschland, so die Vorkämpfer des absoluten Königthums und des modernen Staates in Frankreich und überall. Sie alle schränkten ihre Pläne darauf ein, ein möglichst abgeschlossenes Ganze zu bilden, das alles freie Leben in sich erstickte und allen übrigen Mitgliedern der großen Völkerfamilie eine beständige Gefahr wurde. Ueberall finden wir, daß der Ausbruch der großen Kämpfe gegen die Kirche mit dem Auftauchen des Nationalitätsprincips zusammenhängt. Die Völker schrumpften in eben dem Maße ein, in dem sie sich zur allgemeinen Kirche in Widerspruch setzten. Es dauerte nicht

lange, so ward ihnen der Gedanke selbst einer allgemeinen Kirche zu groß. Sie konnten nur noch eine Nationalkirche denken, aber nichts Katholisches mehr. Sie opferten das christliche Weltreich einem möglichst großen oder auch beliebig kleinen Universalstaate, wenn er nur auf seinem Gebiete allein Herr war, alles umschloß, alles erfüllte, ganz wie der moderne sichtbare Gott.

Begreiflich, daß allenthalben, wo noch Werthschätzung des innern freien Verfassungslebens, wo echter patriotischer Particularismus und wo zugleich ein Verständniß für die Gesammtaufgabe der Menschheit lebte, an der jeder einzelne Staat und jedes Glied einer Gemeinde für seinen beschränkten Theil mitzuarbeiten hat, daß, sagen wir, überall dort die welfische, die kirchliche Partei, die Sache der Freiheit, ihre Hauptvertreter hatte. Leider blieb sie in der Minderheit, und so sank nach langem, heißem Kampfe jenes mittelalterliche System, von dem ein gewiß nicht übermäßig für die Kirche begeisterter Schriftsteller gesteht: Die Idee der Einheit des Menschengeschlechtes, im frühern Judenthum prophetisch angedeutet, im Cäsarenthum politisch angestrebt, war durch das Princip der Weltreligion wirklich geworden[1]. Dieses Reich stellte sich als eine Theokratie dar. Die Kirche, das Reich Gottes auf Erden, erschien als sein innerstes Lebensprincip. Es selbst war die äußere Form davon, sein katholischer Leib. Ohne sie war das Reich unmöglich. Nicht mehr die römischen Gesetze, sondern die Vorschriften der Kirche bildeten das feste Gefüge und das Band, welches die abendländischen Völker umschlang und zur christlichen Gemeinde machte, deren Häupter der eine Kaiser und der eine Papst waren. Die Kirche war die Seele, das Reich der Leib des einen Christenthums. Der Papst war der Vicar Christi in allen göttlichen und ewigen Verhältnissen, der Kaiser dessen

---

[1] Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom (3) III, 332.

Vicar im Reiche des vergänglichen Irdischen. Alles Völkerleben wurde fortan in ein großes concentrisches System von Kirche und Reich zusammengebunden, und aus ihm entsprang die gemeinschaftliche abendländische Civilisation. Dieses merkwürdige Doppelsystem hielt die Menschheit Jahrhunderte mit einem so festen Zauber umstrickt, daß die politische Weltordnung des Alterthums sich an Macht und Dauer nicht mit ihm vergleichen kann [1].

15. Man hat geglaubt, eine tiefsinnige Beobachtung zu machen, wenn man darauf hinwies, daß die glänzendsten Zeiten der Kirche, die eines Chrysostomus, Basilius, Hieronymus, Augustinus und andere, stets nur die Vorhalle zu einer neuen Epoche furchtbarer Barbarei wurden. Die Religion möge eine göttliche Hilfe für die Seelen sein, schloß man daraus, aber sie reiche sicher nicht hin für die politischen Verhältnisse. Sie könne nicht einmal auf geistigem und geistlichem Gebiete, viel weniger auf dem des öffentlichen Lebens Arbeit, Ehre, Freiheit ersetzen. Gewiß nicht! Sie hat das auch nie beansprucht, nie versprochen. Sie hat noch keinem ihren schärfsten Tadel erspart, der in diesem Glauben auf sie sündigte. Sie will nur Arbeit, Scharfblick, Begeisterung, Opfersinn, Gehorsam, Freiheitssinn wecken, fördern, leiten und zu einem sichern Ziele führen. Dem Menschen aber die Arbeit abzunehmen, daran hat sie nie gedacht. Gerade das zeugt für unsere Religion, daß auf jede Zeit, wo sie der Menschheit im hellsten Glanze leuchtete, ein so rascher und tiefer Niedergang folgte, sobald die Welt ihre Hilfe zurückwies. Wenn Gott der Welt ein Heilmittel anbietet, so handelt er nicht wie jene Aerzte, die ein Verfahren einschlagen, das wahrscheinlich nichts nützt, sicher aber nicht schadet. Wer seine Hilfe von sich gestoßen oder durch Trägheit und Frevel mißbraucht hat, der wird nie

---

[1] Gregorovius a. a. O. II, 480 ff.

bleiben, wie er war, sondern tiefer sinken als zuvor. Die Wahrheit ist eben wie das Licht der Sonne. Recht benützt, ist es das Leben der Welt. Verkehrt verwendet oder mißbraucht, rächt es sich und schafft Dürre, Wüste, Brand und Blindheit.

Das Christenthum hat nie versprochen, dem Staate die Arbeit abzunehmen, ihm größere Ausdehnung, stärkere Heeresmacht, reichern Steuerertrag und ergiebigere Ausbeutung seiner materiellen Hilfsquellen zu verschaffen. Aber äußere Macht ist überhaupt für einen Staat eine höchst fragliche Grundlage des Glückes. Unzweifelhaft aber ist er glücklich, wenn er auf Gerechtigkeit, auf Frieden unter den Menschen, auf Frieden mit Gott gebaut ist. Glücklich ist ein Staat, der sich in seinen Ansprüchen und Unternehmungen zu mäßigen und alle die Seinigen mit Gerechtigkeit und Billigkeit zu beherrschen weiß, zufrieden mit seiner Ehre, seinen Rechten, seinen Besitzungen, seinen Grenzen, seinen Pflichten, seinen Aufgaben; ein Staat, der den Seinigen gibt, was ihnen gebührt, Fremden in ihre Rechte nicht eingreift; ein Staat, der gerne mit anderen zur Förderung großer gemeinsamer Zwecke zusammenwirkt; ein Staat, der so das Zeitliche fördert, daß jeder dabei das Ewige leichter findet; ein Staat, der die Herstellung des einen, allgemeinen Gottesreiches als Ziel aller menschlichen Arbeit anstrebt. Ob das Christenthum im Stande ist, ihn hierbei zu fördern, das ist eine Frage, die wir getrost der Geschichte zur Beantwortung überlassen können.

Siebente Abtheilung.

Das Reich Gottes.

Neunundzwanzigster Vortrag.

Die Kirche als Gesellschaft.

1. Der größte Vorwurf für einen Mann von Ehre ist es, wenn er sich sagen lassen muß, er nehme eine Stellung ein, die ihm nicht gebühre, das heißt, er nehme anderen ihren Platz, ihre Rechte weg. Mit einem Diebe, einem Räuber läßt sich niemand auf eine Stufe stellen. Nun gut! Den besten Beweis dafür, daß einer kein Räuber, daß einer in seinem Rechte ist, liefert er dadurch, daß er allen ihr Recht zugesteht. Der einfachste Weg, um Gerechtigkeit zu finden, ist der, daß man Gerechtigkeit gegen alle übt.

Die menschliche Gesellschaft lebt heute in einer Lage, daß sie Recht und Gerechtigkeit nicht oft genug für sich in Anspruch nehmen kann. Das gilt von allen ihren Gliederungen, vielleicht am meisten vom Staate. Man kann darin wohl auch eine Fügung der Gerechtigkeit erkennen. Wer gegen andere Ungerechtigkeit übt, wird selber mit Ungerechtigkeit bezahlt. Die Gesellschaft hat der Kirche so lange Gerechtigkeit verweigert, der Staat hat ihr so viel Unrecht zugefügt, daß es keine Gerechtigkeit geben müßte, wenn sich nicht einmal über kurz oder lang Unrecht mit Unrecht rächte. Dagegen gibt es auch keinen andern Schutz als Herstellung der Gerechtigkeit. Sollen Staat und Gesellschaft je wieder ihr Recht finden, so müssen sie allen einzelnen Menschen, allen Gliedern der Gesellschaft und vor allem der Kirche wieder ihr Recht verschaffen.

2. Wir sprechen hier nicht von der Kirche als Heilsanstalt, nicht von ihrer innerlichen Einrichtung, nicht von ihrem übernatürlichen Charakter. Davon haben wir schon an anderem Orte gehandelt [1]. Hier kommt sie für uns lediglich als menschliche Gesellschaft in Betracht. Ob einer sie für eine bloß irdische, natürliche Vereinigung, bloß als Stiftung menschlicher Klugheit oder als Werk Gottes auffaßt, das ist uns für jetzt ziemlich gleichgiltig, denn das berührt ihr Recht als Gemeinschaft und als Bindeglied und Abschluß der Gesellschaft nicht. Wer mit uns die Kirche als Anordnung Gottes betrachtet, damit die Menschen ihren Weg zu ihrem ewigen Ziele finden, der nimmt ihr keines von den Rechten, die sie als irdische, sociale Rechtsgemeinschaft beanspruchen kann. Wer sie bloß als menschliche Vereinigung annimmt, hat natürlich am allerwenigsten Grund, ihre Rechtsbefugnisse anzutasten.

Die Kirche ist also, nach ihrer äußerlichen Seite genommen, eine wahre, vollkommene Gesellschaft. In dieser Beziehung unterscheidet sie sich von keiner Gesellschaft, die Menschen begründet haben. Sie ruht auf dem Rechte der Vereinigung, das jedem Menschen kraft seiner freien Persönlichkeit von Natur aus und unverlierbar eigen ist. Sie hat einen Zweck, den zu verfolgen sie selber im Stande ist, ohne daß sie fremder Beihilfe bedürfte. Sie bildet eine durchaus in sich abgeschlossene Einheit, denn sie nimmt keine Bestandtheile in sich auf, die ihr nicht zugehören, sie hängt an keiner andern Macht, die ihr als Ergänzung nöthig wäre. Sie entspricht in der vollkommensten Weise dem Begriffe des Organismus: nie und nirgends findet sich eine andere Gesellschaft, die so klug für den Nutzen der Einzelnen wie des Ganzen gegliedert ist, in der jedes Glied seinen Platz, seine Aufgabe so klar und so sicher zugewiesen hat, die allen ihren Angehörigen so gleichmäßig die Pflicht der

---

[1] III. Band (2. Aufl.), Vortrag 9. 10. 22.

Solidarität, des Zusammenwirkens, der Gemeinschaftlichkeit einschärft. Sie hält endlich die Einheit aufrecht und leitet die Thätigkeit des Ganzen wie der Glieder durch eine Autorität, deren Gewalt zwar auf Gott unmittelbar zurückgeführt wird, eben deshalb aber auch so genau bestimmt ist, daß es ihr unmöglich bleibt, ihre Schranken zu überschreiten. Denn wenn sie sich Vollmachten anmaßen wollte, die ihr nicht kraft göttlicher Anordnung zustehen, oder wenn sie die Rechte der Untergebenen beeinträchtigen wollte, so würde sie sich nicht bloß den Vorwurf der Ungerechtigkeit zuziehen, sondern es allen ihren Mitgliedern unmöglich machen, sich an ihre Verfügungen zu halten, da diese von allem Anfang an ungiltig wären.

Der letztgenannte Punkt ist der einzige Unterschied in der Regierung der Kirche und der einer gewöhnlichen irdischen Gesellschaft. Auf kirchlichem Gebiete ist es in diesem Stücke nicht wie auf dem weltlichen. Dort beklagt man eine ungerechte Einrichtung, protestirt dagegen, wenn es hoch kommt, und unterwirft sich dann, so daß sie, obschon in sich unrecht, dennoch durch die Annahme und durch das Herkommen Rechtens wird. Hier aber könnte das nie und nimmer eintreten. Selbst wenn die kirchliche Autorität eine Verordnung gegen das Recht geben wollte, so wäre ihr das unmöglich. Denn sie weiß, daß diese in sich nichtig wäre und nie giltig werden könnte, und auch die Untergebenen wissen, daß sie sich ihr nicht unterwerfen dürfen noch können, und daß es ganz vergeblich wäre, sie anzunehmen, weil der Gehorsam in diesem Falle vollständig bedeutungslos wäre und durch keine Verjährung eine Aenderung der Sachlage herbeiführen könnte. Der Unterschied liegt eben in der Natur der Autorität begründet. Während die weltliche nur mittelbar von Gott ausgeht, ist die kirchliche direct von ihm verliehen. Das gibt ihr einerseits größere Gewalt und Sicherheit, schränkt sie aber auf der andern Seite so ein, daß jeder Versuch, die Grenzen der göttlichen Bevollmächtigung

zu überschreiten, ins Nichts zurückfallen würde. Wie sehr diese Gewißheit die Untergebenen schützt und ihnen den Gehorsam erleichtert, liegt auf der Hand. Darin liegt es, daß in keiner andern Gesellschaft die Mitglieder so sicher in ihrer Stellung und so geschützt gegen ungerechte Zumuthungen oder gegen Beeinträchtigung in ihren Rechten sind.

3. Noch größer ist die Verschiedenheit zwischen der Kirche und den meisten weltlichen Gesellschaften, wenn man auf ihren innern Zweck eingeht. Das, was eine Gemeinschaft ins Leben ruft und sie von anderen unterscheidet, ist ihr Zweck. Die Menschen haben sehr verschiedene Zwecke, theils nothwendige, theils solche, die sie frei wählen können. Nun sind sie aber ihrer Natur nach zur Gemeinsamkeit bestimmt. Somit sind sie auch genöthigt, zur Erfüllung ihrer verschiedenen Aufgaben in Vereinigungen zusammenzutreten. Nicht jeder ist zwar ver-verpflichtet, sich jeder von diesen anzuschließen. Nur wenn er einmal einen gewissen Zweck zu dem seinigen macht, so muß er sich jener Gesellschaft anschließen, die zu dessen Verwirklichung dient. Niemand ist gehalten, eine Familie zu gründen. Will einer jedoch den Zweck erfüllen, die Menschheit fortzuführen, so kann und darf er das nur unter der Bedingung, daß er eine Familie stifte. Auf diese Weise ergeben sich zwei Klassen von menschlichen Verbänden, solche, zu denen der Beitritt für den Einzelnen frei ist, weil keiner für seine Person verpflichtet ist, an ihrer besondern Aufgabe mitzuwirken, und solche, denen jeder zugehören muß, weil jeder die Pflicht hat, ihren Zwecken zu dienen. Die ersteren sind die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, die letzteren der Staat und die Kirche.

Der Zweck, zu dessen Erfüllung die Kirche zusammentritt, ist nämlich einer von denen, die jedem Menschen ohne Ausnahme schon von Natur aus als Pflicht obliegen. Man stoße sich nicht an dem Ausdrucke Natur. Es fällt uns nicht ein

zu läugnen, daß die Kirche, so wie sie thatsächlich besteht, eine übernatürliche Stiftung durch Gott selber ist. Aber davon sprechen wir hier nicht, wie wir bereits bemerkt haben, sondern einzig von ihrem Charakter als Gesellschaft. Nun muß aber jeder, auch der, welcher alle übernatürliche Offenbarung läugnet, zugeben, daß der Kirche schon von Natur zwei Eigenschaften zukommen, ihr Charakter als sittlich-religiöse Anstalt und als Gesellschaft, daß also der Mensch, ganz abgesehen von seiner übernatürlichen Bestimmung, einzig gemäß seiner natürlichen Aufgabe und Anlage, verpflichtet ist, sich ihr anzuschließen.

4. Um das zu würdigen, genügt es, den Zweck der Kirche ins Auge zu fassen. Wenn wir alles von diesem entfernen, was ausschließlich der übernatürlichen Ordnung angehört, so bleibt ein zweifaches übrig, was nicht erst durch die Offenbarung eingeführt worden ist, nämlich die Ausübung des Sittengesetzes und der Religion. Daß diese beiden Aufgaben dem Menschen von Natur aus obliegen, brauchen wir nicht abermals zu beweisen, da wir davon an anderem Orte gehandelt haben [1]. Darum ist es eine ganz vergebliche Ausflucht zu sagen, mit der Kirche mögen sich die abfinden, die an sie als an eine Stiftung Gottes glauben können. Nein, die Pflicht, sich an sie zu halten, hat noch tiefere Wurzeln. Wer im Stande ist, seine Vernunft zu gebrauchen, der muß auch begreifen, daß er verpflichtet ist, Gott zu dienen und nach seinem Gesetze zu leben. Diese zwei Stücke bilden aber einen wesentlichen Bestandtheil des Zweckes der Kirche. Somit weist ihn schon seine vernünftige Natur, seine Eigenschaft als Mensch auf den Anschluß an jene Vereinigung hin, in der diese Bestimmung jedes Einzelnen gemeinsam erfüllt wird.

Denn hieran liegt es. Von der Frage, ob der Mensch,

---

[1] I. Band (2. Aufl.), Vortrag 2 und 3.

zugleich ein geistiges und sinnliches Wesen, seine Aufgabe ausschließlich auf geistigem Wege erfüllen könne, sehen wir hier gänzlich ab, da sie rein anthropologischer Art ist [1]. Uns beschäftiget für jetzt nur die sociale Verpflichtung des Menschen. Nun aber steht und fällt die ganze Gesellschaftslehre mit dem Satze, daß der Mensch seiner Natur nach zum Leben in der Gesellschaft bestimmt ist. Selbst jene Zwecke, die ihn nicht verpflichten, muß er, wie wir oben gesagt haben, in Verbindung mit der Gesellschaft erfüllen, wenn er sie überhaupt erfüllen will. Um so mehr gilt das von jenen, die ihm schon seine Natur unverweigerlich auferlegt. Unter diesen sind aber die ersten die religiösen und die sittlichen Zwecke. Also kann er diese nicht nach seinem persönlichen Belieben zur Ausübung bringen, sondern er muß sie gemeinschaftlich mit der Menschheit erfüllen. Wir sagen mit der Menschheit. Der Umfang einer Gesellschaft, der einer beizutreten verpflichtet ist, richtet sich nach der Gemeinsamkeit der Interessen. In der Ehe können nur zwei eine Vereinigung bilden, weil nur sie beide das gleiche gegenseitige Interesse haben. Zu einer freien Corporation treten nur jene zusammen, welche das nämliche Interesse des Erwerbes und der Sicherheit zusammenbringt. Die Sittlichkeit und die Religion sind aber Aufgaben, die dem Menschen kraft seiner Vernunft und seines Gewissens, kurz, kraft seiner Natur, also in seiner Eigenschaft als Mensch, obliegen. Darum können nicht einige unter sich nach ihrem Gutdünken eine engere Verbindung schließen, um diese Pflichten durch eine Privatgesellschaft zu erfüllen, denn sie können nicht der Gesellschaft, welche jeden Menschen um seiner Eigenschaft als Mensch willen zu umfassen bestimmt ist, eine andere entgegenstellen. Das wäre gerade so viel, als wenn einige Menschen sich in Gegensatz zur gesammten Menschheit stellen wollten. Jede Sonderkirche ist

---

[1] III. Band (2. Aufl.) 10, 5, S. 458 ff.; 22, 3, S. 1032 ff.

ihrem Wesen nach Zersplitterung der Menschheit und der Gesellschaft, alle Sectirerei inhuman und antisocial.

5. Somit sind mit dem Begriff der Kirche, und zwar, um es neuerdings zu sagen, nicht erst nach christlicher Lehre, sondern schon vom Standpunkte des Naturrechtes und der Gesellschaftslehre aus, drei Eigenschaften unlöslich verbunden, die Einheit, die Allgemeinheit und der Charakter als öffentliche Gesellschaft. Das sind drei Dinge, welche unzertrennlich zusammenhängen. Jedermann sieht, daß, wenn die Kirche einen Zweck hat, der allen Menschen gemeinsam ist, und zwar einen Zweck, der nicht wie der des Staates je nach Verschiedenheit von Zeit, Ort und Umständen auf verschiedene Weise erfüllt werden muß, sondern einen, der sich aus der einen, überall gleichen und allezeit unveränderlichen Natur des Menschen unmittelbar ergibt, der also auch überall die gleichen Mittel und die gleiche Erfüllung fordert, jedermann sieht, sagen wir, daß die Kirche für alle Menschen und für alle Zeiten die gleiche sein muß, solange die Natur des Menschen die gleiche ist. Da es sich aber hier nicht um einen Zweck handelt, den der Einzelne nach Belieben erfüllen oder auch unterlassen kann, sondern um einen Zweck, zu dessen Durchführung jeder ohne Ausnahme als Mensch, das heißt als Mitglied des Geschlechtes, verpflichtet ist, da mit anderen Worten Sittlichkeit und Religion nicht Zwecke der einzelnen, getrennten Menschen, sondern die ersten Zwecke der Gesammtmenschheit, folglich nicht Privatzwecke, sondern einheitliche Gesammtzwecke, also öffentliche Zwecke sind, so muß die Kirche als öffentliche Gesellschaft aufgefaßt werden. Es gibt nur zwei Gesellschaften, die ihrer Natur nach für alle Menschen verpflichtend sind, Staat und Kirche. Wenn nun schon die staatliche Gesellschaft, obwohl sie ihrer eigenthümlichen Anlage nach nicht die ganze Menschheit, sondern nur einen beschränkten Theil davon umfassen kann, öffentlich-rechtlichen Charakter annimmt, so ist einleuchtend, daß der Kirche, welche die ganze

Menschheit in sich aufzunehmen bestimmt ist, noch weit mehr die Eigenschaft der Oeffentlichkeit zukommt.

Und hier können wir nicht anders als unserer höchsten Verwunderung über den Socialismus Ausdruck verleihen, der — wir wissen allerdings, aus welchen Gründen — nicht müde wird, Religion und kirchliches Leben als Privatsache auszugeben. Einen derartigen Hohn gegen die ersten Grundbegriffe der Gesellschaftslehre hätte er dem Liberalismus überlassen sollen, von dem man ja wohl das Zerbröckeln der Gesellschaft, aber nicht deren Verständniß erwarten kann. Er selber hätte aber aus Achtung vor seinem eigenen Namen den genannten Satz, der uns seine Schwäche enthüllt, vermeiden sollen. Wenn das, was dem ganzen Menschengeschlechte kraft seiner Natur und seiner gemeinsamen Verpflichtung als erster, einheitlicher und allgemeiner Zweck obliegt, wenn also das Gesellschaftlichste, das es gibt, Privatsache des Einzelnen ist, was ist denn dann überhaupt noch gesellschaftlich? Aber Religion und Kirche sind die untrüglichen Prüfsteine der Geister. Auch der Socialismus legt Zeugniß dafür ab. Er müßte nicht das Kind des Liberalismus sein, wenn er nicht hier, wo er der Kirche gegenübersteht, seiner Grundsätze vergessen sollte. Zwar verräth er seine antisociale Natur auch sonst oft genug — wir erinnern nur an seine Unfähigkeit, die Gesellschaft als Organismus zu denken —, aber nie so gründlich als hier, wo er für die Menschheit gerade in dem einzigen Punkte, in dem sie ihrem Wesen nach und von Natur bestimmt ist, eine allgemeine Gesellschaft zu bilden, das Grundgesetz des Liberalismus, den Individualismus, als einzig giltige Richtschnur ausruft. Solange er daran festhält, solange er nicht das Gesetz der socialen Verpflichtung auf die erste aller menschlichen Pflichten, auf gemeinsame Sittlichkeit und Religion, anwendet, können wir das Wort Socialismus nur als Hohn gelten lassen.

6. Ist aber einmal die Kirche als öffentliche und allgemeine Gesellschaft anerkannt, dann ergeben sich von selber die übrigen Rechte und Eigenschaften, die ihr als solcher zustehen. Vor allem also die Befugniß, ihre eigenen Angelegenheiten selber zu ordnen, also die Regierungsgewalt und das Recht, ihre eigene innere Verwaltung zu führen, soweit sie sich auf kirchliche Angelegenheiten bezieht. Alle Gesellschaften, selbst jene engeren freien Corporationen, die nicht schon ihrer Natur nach einen öffentlichen Charakter an sich tragen, die alten Zünfte, die Gemeinden, sie alle haben ihr eigenes, selbständiges Recht, nicht bloß nach außen die sogenannte Markung, das heißt ihr bestimmt abgegrenztes Rechtsgebiet, durch das sie sich von anderen Gemeinschaften absondern, innerhalb deren sie ihre Befugnisse über die ihnen Zugehörigen ausüben, sondern auch, eben damit das Wort Markung kein leerer Begriff bleibe, den Mitgliedern gegenüber das Recht der Autonomie oder der statutarischen Gesetzgebung. Die Kirche kann zum mindesten nicht weniger Rechte besitzen, vielmehr muß sie, da sie ihrem Wesen nach eine öffentliche Gesellschaft ist, das Recht der eigentlichen Gesetzgebung im vollsten und weitesten Sinne besitzen. Es ist auch gar nicht abzusehen, wer ihr dieses Recht absprechen oder aus welchem Grunde irgend eine andere Macht es sich zueignen könnte. Es wird auch keine Gewalt auf diesen Gedanken verfallen können als der Staat. Daß diesem aber die Befugnisse der Kirche nicht zustehen noch zustehen können, ergibt sich daraus, daß seine Zwecke von denen der Kirche ganz verschieden sind. Und wenn ihn nichts ermächtigt, die Individuen und die einzelnen privatrechtlichen Corporationen in der Ausübung ihrer Rechte zu hindern oder sich solche anzueignen, wenn er verpflichtet ist, jenen die freie Selbstverwaltung zu belassen, solange sie selber im Stande sind, sie zu führen, wenn er im äußersten Falle nur mittelbar, aushilfsweise und zur Stellvertretung in deren Gebiet einzu-

greifen befugt ist, wie soll er es rechtfertigen, wenn er in die Rechte der Kirche, einer öffentlichen Gesellschaft, deren Umfang und Wirkungskreis weit über ihn hinausreicht, Eingriffe machen wollte?

Wenn aber die Kirche das Recht der eigenen Regierung hat, so besitzt sie auch das der Strafgewalt. Die Ausübung dieser ist eine Pflicht, welche die Autorität der ihr untergebenen Gemeinschaft gegenüber ausüben muß, um die Sicherheit und Ordnung in dieser aufrecht zu erhalten. Wenn der Staat berechtigt, ja verpflichtet ist, die Strafgewalt zu handhaben, obwohl ihm nur die Wahrung jener äußerlichen Rechtsmittel anvertraut ist, durch welche die sittliche Weltordnung geschützt werden soll, so muß die Kirche, der die Förderung der Sittlichkeit selber als Hauptzweck aufgetragen ist, das Recht zur Strafe in noch höherem Maße besitzen. Eine Autorität, die nicht Strafgewalt besitzt und übt, fällt der Verachtung anheim. Gesetze, deren Uebertretung straflos bleibt, dienen nur dazu, die Zuchtlosigkeit und Verachtung gegen alles Recht zu mehren. Wer der Kirche die Ausübung der Strafgewalt untersagen will, der macht sich eines der folgenschwersten Vergehen schuldig, eines Vergehens, das schwerer gutzumachen ist als Raub und Brand und Aufruhr, denn er untergräbt in der Menschheit die Achtung nicht vor einem äußerlichen Gesetze, sondern vor der Grundlage aller Gesetze, vor der Stütze alles Rechtes, vor der Heiligkeit des göttlichen Willens; er nimmt ihr den Glauben an die Wahrheit des göttlichen Wortes, an die bindende Kraft des Gewissens, an den Ausspruch der eigenen Vernunft. Hier hinderlich eingreifen heißt also nicht ein Recht angreifen, sondern alle Rechte erschüttern, und noch mehr als das, die Sittlichkeit selber und die sittliche Natur des Menschen. Gerade der Vorwand, mit dem man diese Beeinträchtigung des kirchlichen Rechtes gewöhnlich rechtfertigen möchte, zeigt, wie verwerflich und gefährlich sie ist. Der Staat, sagt man, könne es nicht dulden, daß die Kirche seine Unter=

thanen öffentlich beschimpfe, indem sie ihnen Strafe oder Ausschließung auferlege. Wir wollen ganz absehen davon, daß derlei Worte kaum im Ernste zu nehmen sind in einer Zeit, die fast nur noch eine Schmach kennt, nämlich die Treue gegen die Kirche, die vielmehr einen jeden als Helden, als Martyrer der Freiheit, als Ehrenmann auf den Schild hebt, sobald er mit der Kirche in Streit gekommen ist. Aber nehmen wir sie buchstäblich, wie sie lauten. Was sagen sie uns dann? Daß es eine öffentliche Schmach ist, aus der Kirche ausgestoßen zu sein oder in Widerspruch mit ihr zu leben. Dann aber ist es eine Ehre, in ihr zu leben und mit ihr in Denken und Leben übereinzustimmen. Dann aber ist es auch eine Schande, sie zu beschimpfen, gegen sie aufzutreten, sie in ihrer Thätigkeit zu hindern, ihr in der Ausübung ihrer Rechte in den Weg zu treten.

7. Das Gleiche gilt von einem weitern Rechte, das jeder Gesellschaft eigen ist, nämlich dem Rechte, selbständig Eigenthum zu erwerben, zu besitzen und zu verwalten. Dieses Recht ist mit dem Begriff Corporation so unzertrennlich verbunden, daß in neuerer Zeit geradezu der Versuch gemacht wurde, es als ihr Wesen und Leben darzustellen. So hat Brinz die ganze Vorstellung von der juristischen Persönlichkeit verworfen und sie durch die vom sogenannten Zweckvermögen ersetzt, und Sohm in ähnlicher Weise die deutschrechtliche Genossenschaft als bloße Vermögensgemeinschaft erklärt. Sei dem wie immer, das ist jedenfalls sicher, daß eine Genossenschaft, die nicht einmal das Recht hat, Vermögen zu erwerben und damit nach eigenem Gutbefinden zu verfahren, ihrer Rechte, der freien Bewegung und der Möglichkeit beraubt ist, sich geltend zu machen. Je mehr unsere Zeit materialistisch gesinnt ist, desto mehr neigt sie sich dazu, im Besitzthum und in der Freiheit, damit umzugehen, wie es einem gutdünkt, den Grund alles Einflusses und aller Macht zu erblicken. Wir haben schon früher ge-

sehen, wie Hegel und seine Jünger einem Menschen ohne Besitzthum geradezu Recht, Freiheit, Persönlichkeit und Ehre absprechen[1]. Einer von diesen geht so weit, den Mangel an Eigenthum als einen viehischen Zustand zu erklären, und zu behaupten, die furchtbarste Strafe, die man einem Zuchthäusler anthun könne, bestehe darin, daß er das Recht verliere, über sich und über die Sachen zu verfügen[2]. Daß das abscheuliche und verwerfliche Ansichten sind, braucht nicht erst bemerkt zu werden. Es handelt sich aber hier nicht darum, sie auf die Wahrheit zurückzuführen, sondern darum, zu wissen, was eine Zeit und Welt, die von solchen Anschauungen beseelt ist, zum Ausdruck bringen will, wenn sie der Kirche die freie Verfügung über ihr Besitzthum nimmt. Sie will auf ihre Weise die Kirche als Persönlichkeit vernichten, mit anderen Worten, des Charakters als öffentliche Gesellschaft entkleiden, sie will ihr Freiheit, Achtung und Ehre rauben, sie will sie in den Zustand eines Zuchthäuslers versetzen.

Die Rechtslehrer und die Staatsmänner werden sich allerdings gegen eine solche Unterstellung verwahren und erklären, sie seien für die Auslegung, welche die Rechtsphilosophie ihren Vorschlägen und Thaten gibt, nicht verantwortlich, sie hielten sich nur an das Recht, nicht an Rechtsbelehrungen. Aber wenn das wirklich der Fall ist, auf welches Recht stützen sie sich denn, um der Kirche das Vermögensrecht und damit das Vereins- und Gesellschaftsrecht abzusprechen? Es dürfte ihnen schwer sein, ein solches ausfindig zu machen. Gesetze können sie freilich in Menge vorbringen. Hat doch die Gesetzmacherei gerade auf dem Gebiete der sogenannten Amortisation einen ganz besonders beliebten Spielraum gefunden, um sich in den willkürlichsten und zügellosesten Sprüngen zu ergehen. Aber Gesetze dieser Art gehören vor allem unter jene, von denen es

---

[1] Oben 12, 4. [2] Lasson, Rechtsphilosophie 595.

heißt: Einmal Unrecht, immer Unrecht; hunderttausend Jahre Unrecht ist noch keine Stunde Recht[1]. Die Staatsmänner scheinen das selber zu begreifen, denn statt sich auf die Erörterung über das Recht einzulassen, berufen sie sich immer nur auf die Macht, oder sie reden sich auf die wirthschaftliche Nothwendigkeit aus, die Gesellschaft davor zu bewahren, daß ihr ganzes Besitzthum an die todte Hand, wie man sagt, falle. Aber damit haben sie jedenfalls die unglücklichste aller Berufungen eingelegt. Hier heißt es: Entweder — oder! Da gibt es noch ganz andere todte Hände, die ungleich größere Summen aus der Gesellschaft herausziehen und dann wirklich verschwinden machen. Warum greift der Staat nicht an diese? Wenn er aber kein Recht finden zu können vorgibt, deren gemeinschädlichen Milliardenbesitz zu beschneiden, wie kann er dann die Kirche und die Gesellschaft zugleich ihres so segensreichen Millionenbesitzes berauben? Denn gerade vom volkswirthschaftlichen Standpunkte aus waren die sogenannten Amortisationsgesetze eine Thorheit solcher Art, daß der Staat außer der Freigebung des Wuchers kaum je eine gleiche begangen hat. Die Kirche konnte ihre Kapitalien und liegenden Güter nicht selber fruchtbar machen. Die Natur der Sache nöthigte sie, dafür Hände oder Grund und Boden zu suchen. So waren Tausende von Arbeitern auf ihren Besitzungen versorgt, Tausende von Grundbesitzern gewiß, immer sichern und billigen Credit zu finden. Solange die Kirche Großbesitzerin war, blieb das heutige Speculantenthum ein Ding der Unmöglichkeit. Jetzt ist die Kirche ausgesäckelt, der Arbeiter ohne zuverlässige, humane Versorgung, der Grundbesitzer dem Wucher verfallen, der eine wie der andere bodenlos gemacht und dem Socialismus in die Arme getrieben. Zu allem Ueberflusse nöthigt die Weisheit dieser Gesetzgebung die Kirche mit Gewalt,

[1] Graf und Dietherr, Rechtssprichw. 3, 194.

das Wenige, was ihr geblieben ist, in Papieren auf der Börse anzulegen und so auch noch ihrerseits die Sündflut des Verderbens zu vermehren. Hier ist es wirklich wahr, daß Ungerechtigkeit den eigenen Herrn mit Fluch schlägt und daß Verläugnung von Wahrheit und Recht taub und blind und sinnlos macht [1].

8. Gerade dort, wo der Weltgeist die größten Eingriffe in das Leben und in die Rechte der Kirche machen zu sollen glaubte, hat er den überzeugendsten Beweis dafür erbracht, daß es auch im Interesse des irdischen Wohlstandes, der äußern Ruhe, der weltlichen Ordnung, kurz zum Vortheile der Gesellschaft besser gewesen wäre, die Freiheit jener Anstalt zu retten, die der Schlußstein und die schützende Festungsmauer des ganzen Gebäudes ist. Wie aber hier, so überall. Man glaubt, es sei um die Selbständigkeit des Staates geschehen, wenn man ihn nur als einen Theil der Menschheit und seinen Zweck als ein Stück aus der Gesammtaufgabe des ganzen Geschlechtes auffaßt. Sobald man aber vollends davon spricht, daß die Weltgeschichte die Verwirklichung des göttlichen Weltplanes, daß die menschliche Gesellschaft das Reich Gottes auf Erden sein soll, und daß die Bestimmung jedes Menschen und jedes größern oder kleinern Kreises, durch den er seine Thätigkeit ausübt, Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Kirche, die ist, zur Aufrichtung und Vollendung des Gottesstaates beizutragen, ist die Verwirrung vollständig. Mit Unrecht. Gott benimmt dem Menschen nichts; er ist mächtig und reich genug, um seiner nicht zu bedürfen. So beeinträchtigt auch das Reich Gottes keines der untergeordneten Glieder, welche den Beruf haben, an seiner Umgestaltung mitzuarbeiten. Es ist groß genug, um jedem einen gesicherten Besitz und freien Spielraum für seine Thätigkeit zu gestatten. Möge nur jedes Glied sich

[1] IV. Band (1. Aufl.) 614 ff.

bemühen, die ihm zugewiesene Arbeit getreu durchzuführen und keines, das eine andere Aufgabe hat, in deren Durchführung zu stören, dann kommt keiner zu Schaden und wird das Ganze gefördert. So bleibt auch für die Gesellschaftslehre das Wort der Wahrheit giltig: Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles übrige wird euch dazu gegeben werden[1].

Das Heil der Gesellschaft in der Anerkennung der Kirche als Gesellschaft.

9. Gingen die Dinge auf der Welt, soweit sie in der Hand des Menschen liegen, nach Vernunft und Consequenz, so sollte man denken, daß nirgends größere Freiheit, seine Meinung zu äußern, herrschen müßte als auf dem Gebiete der Staatslehre. Kaum wird es einen zweiten Gegenstand geben, über den die Meinungen mehr auseinandergehen, als diesen. Würde man uns ein Königreich versprechen, sobald wir nur hundert Männer zusammengebracht hätten, die über die Art und Weise es zu regieren völlig eines Sinnes wären, wir müßten darauf verzichten. Leute einer Schule, einer Gesinnung, einer Parteirichtung, die alle auf ein und dasselbe Programm schwören, haben gar oft keine Ahnung davon, wie weit sie voneinander entfernt sind. Meist ist es nur der Widerstand gegen den gemeinsamen Gegner, der sie zusammenhält. Sobald es aber für sie darauf ankommt, selber thätig einzugreifen, ihre Grundsätze im einzelnen durchzuführen und die besonderen Mittel dazu ausfindig zu machen, tritt die Verschiedenheit an den Tag. Seien wir nicht ungerecht in unseren Urtheilen darüber. Wir mögen das bedauern, werden es aber nie abstellen. Nur pedantische Gelehrte, die sich in der Studirstube die Welt nach ihrer Schablone zurechtlegen, oder jene

---

[1] Matth. 6, 33.

bedauerlichen Journalisten, die einzig vom Geschäfte des Tadelns leben, träumen, daß das je anders sein könne. Wenn von irgend etwas, so gilt von der Politik das Wort: Gott macht's schon recht zur rechten Zeit; aber sonst überläßt er die Welt ihrer eigenen Klugheit, ohne daß doch der Mensch ihm je auf die Spur käme [1]. Und gerade die, denen nicht jedes Mittel gleich gilt, wenn es nur zum Ziele führt, gerade die Gewissenhaftesten, die sich am meisten ein Bedenken daraus machen, die thatsächlichen Verhältnisse nicht zu respectiren, gerade jene, die wirklich mit Recht und Gewissen und Geschichte und Zukunft, und nicht bloß mit dem Erfolge des Augenblicks rechnen, sind am meisten der Gefahr ausgesetzt, daß sie in ihren Meinungen über das Einzelne auseinandergehen [2].

Mit der Politik ist es eben wie mit der Arzneikunde. Die allgemeinen Grundsätze, an denen freilich alles hängt, sind nicht sehr viele, und meist solche, die jeder von selber begreift. Alles liegt aber an der Anwendung auf den bestimmten ein=

---

[1] Eccli. 3, 11.

[2] Damit soll nicht behauptet sein, daß in den conservativen Parteien — denn von diesen gilt das Gesagte — nicht doch etwas mehr Einheit zu erzielen sein sollte. In Fragen, in denen einer selten ganz recht und selten ganz unrecht haben wird, und das sind die meisten Detailfragen des praktischen öffentlichen Lebens, kann es dem Einzelnen nie übel anstehen, wenn er um des allgemeinen oder doch des erreichbaren Nutzens willen mit einem andern zusammengeht, auch wo er nicht in jedem Worte mit ihm einverstanden ist. Soll es etwa allein im Dienste der guten Sache gut sein, wenn jeder jedes verstehen, wenn einer allein in allem Recht behalten, wenn einer lieber das Mögliche zu Grunde gehen lassen will, als daß er auf das Vergnügen verzichtete, eine vortreffliche Idee wenigstens in der Theorie bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen? Das alles läßt sich, wenn es denn sein muß, in Büchern oder Zeitungsartikeln viel besser und unschädlicher durchführen. In der Praxis aber sollte man auch praktisch bleiben und nicht die Kinder der Welt klüger sein lassen als die Söhne des Lichtes.

zelnen Fall. Um diese richtig zu treffen, bedarf es so vieler Erfahrung, so vielen Scharfsinnes, so vieler Beherrschung des Augenblickes, eines so weiten Blickes über alles, was damit in Zusammenhang steht, daß nur die wenigsten dem gewachsen sind. Zudem sind die Mittel, über deren Erfolg man sicher verfügen kann, erstaunlich wenige. Der beste Politiker ist darum wie der beste Arzt und der beste Feldherr immer der, der das unerwartetste Glück hat, dem die Umstände am meisten in die Hände arbeiten. Klarheit und Festigkeit in den allgemeinen Grundsätzen, eine gewisse Uebung, ein rascher und sicherer Blick für den Augenblick und mehr Glück als Berechnung, das ist bei den meisten das ganze Geheimniß ihrer Kunst. Sollen wir überhaupt die Staatsmänner klassificiren, so können wir sie in sieben Klassen eintheilen. Die erste bilden jene, die wollen, was sie sollen. Die zweite jene, die wissen, was sie wollen. Die dritte umfaßt diejenigen, die wollen, was sie können. In die vierte gehören die, welche errathen, was allenfalls glückt; in die fünfte die, welchen glückt, was sie wollen, öfter noch, woran sie gar nie gedacht haben. Die vorletzte Klasse machen die aus, welche thun, was die sogenannte öffentliche Meinung will; die letzte jene, die selber nicht wissen, wozu sie da sind und was sie wollen. Gehen wir aber die ganze Geschichte durch, so werden wir außerordentlich wenige Staatsmänner finden, die einen Platz in einer der ersten drei Rangordnungen einnehmen. Weitaus die Mehrzahl der sogenannten großen Staatsmänner gehört in die vierte, die der Staatsmänner mittlerer Größe in die sechste Klasse. Die, von welchen die Geschichte am meisten Aufhebens macht, sind fast alle aus der fünften Ordnung. Man sollte denken, daß diese Sachlage große Bescheidenheit, große Duldsamkeit und Verträglichkeit mit sich bringen dürfte. Aber trotz, oder sagen wir psychologisch richtiger, gerade um dieses Gefühles der eigenen Unsicherheit willen findet sich nirgends so

viel Intoleranz und Empfindlichkeit als gerade auf diesem Gebiete. Natürlich. Die hitzigsten Spieler sind die, welche wissen, auf wie wenigen Augen ihr Glück steht, und keiner läßt sich so ungern in die Karten sehen als der, dem man mit einem Blicke alles abgesehen hat.

10. Wir finden es deshalb begreiflich, daß man es der Kirche so bitter verargt, wenn sie sich, wie man sagt, in die Politik mischt. Das thut sie nun freilich sehr selten, wenn nicht ein ganz besonderer Grund dafür vorliegt, und wir können nicht begreifen, warum sie es nicht thun sollte. Die Staatsgewalten haben fürwahr am wenigsten Grund, ihr dort ein freies Wort zu verbieten. Wenn sie die Dogmen, die Gott durch den Mund der Kirche verkündet, wenn sie den Dienst Gottes, den die Kirche im Auftrage des eingeborenen Sohnes Gottes vollzieht, wo nicht zu binden, so doch zu überwachen nicht übel Lust zeigen, auf welche Majestät wollen sie sich berufen, um ihr zu verbieten, über die Ordnung der zeitlichen Dinge auch eine Meinung zu haben? Sind sie höherer Abstammung, sind sie eher unfehlbar, haben sie längere Erfahrung für sich als die Kirche? Wir hüten uns, auf diese heikeln Fragen mit unseren Worten zu antworten. Aber ein Mann, der sicher von diesen Dingen etwas verstand, dem auch die Lenker der Staaten weder Erfahrung noch Redlichkeit noch Ernst absprechen werden, der greise Freiherr vom Stein, gab am Ende seines Lebens die Antwort: Ich gestehe, das Resultat meiner Lebenserfahrung ist die Nichtigkeit des menschlichen Treibens und Wissens, besonders des politischen[1]. Könige und Fürsten, Staatsminister und Bürgermeister sind eben auch Menschen und irren mannigfaltiglich[2]. Nun denn, was soll

[1] Pertz, Leben des Ministers Freih. vom Stein V, 453. Die Worte, welche Stein noch weiter folgen läßt, sind so vorwurfsvoll, daß wir sie lieber unterdrücken.

[2] Ebenda VI, 335.

es dann für ein Verbrechen sein, die christlichen Grundsätze über die Dinge in der Welt auszusprechen? Jeder Kannegießer glaubt hier ein gewichtiges Wort mitsprechen zu können, und er darf es. Plato schon ereifert sich dagegen, daß in der Politik jeder Koch und Krämer, jeder Turner und Doctor seine Weisheit Königen und Ministern aufdränge [1]. Was würde er erst sagen, wenn er sehen müßte, wie andächtig heute die Minister die Weisheit dieser Herren im Parlamentssaale anhören, wie sich die Stenographen ihre Finger müde daran schreiben, wie die Zeitungen ihre Ergüsse durch alle Länder tragen! Und unserer Religion allein soll es verwehrt sein, mit all der Mäßigung, welche die Wahrheit stets als ihr Wahrzeichen an sich trägt, ein Wort zu sprechen, ihr, die von Ewigkeit mit den unveränderlichen Sätzen der Gerechtigkeit und Wahrheit vertraut ist; ihr, die sich durch Jahrhunderte mit ihrer Uebung und Anwendung befaßt hat; ihr, die gewiß keinem von denen, die sich dazu besser befähigt glauben, das Verdienst wegnehmen will, die Völker glücklich gemacht zu haben!

Indes, es handelt sich hier eigentlich nicht um das Recht zu reden, sondern um das Recht der Existenz. Die Kirche könnte sprechen, soviel sie will, wenn sie nur nicht Anspruch darauf erheben würde, selber eine Gesellschaft zu sein, und zwar eine selbständige Gesellschaft, eine Gesellschaft mit denselben Rechten wie alle anderen, ein allen übrigen gleichstehendes Glied in dem großen Organismus der ganzen Menschheit. Die Kirche als menschliche Gesellschaft ist der eigentliche Stein des Anstoßes. Alles übrige würde man ihr verzeihen, selbst ihre übernatürliche Bestimmung und Wirksamkeit. Nur daß sie in dem seltsamerweise sogenannten Concerte der irdischen Gesellschaft auch eine Rolle spielen will, das ist es, was den Kampf gegen sie eingibt.

---

[1] Plato, Politicus 11, p. 267. e sqq.

11. Man täuscht sich häufig über diesen Punkt und meint, nur ihr Verlangen, als übernatürliche Macht anerkannt zu werden, sei der Grund der Verstimmung. Das sei eine Vorstellung, die nun einmal dem modernen Geiste so unzugänglich sei, daß er von ihr stets zum Widerspruche herausgefordert werde. Wir sind weit davon entfernt, das in Abrede zu stellen. Dennoch würde das nur dazu führen, daß die Welt der Kirche den Rücken kehrte und sie ihre Wege gehen ließe, wenn sie nicht als ebenbürtig in den Kreis aller übrigen menschlichen Gemeinschaften eintreten und erklären wollte, daß sie so gut ein Recht habe, in diesem mitzuwirken und mit ihren Zwecken berücksichtigt zu werden, wie jede andere Vereinigung.

Dieses an sich so natürliche Verlangen erscheint der Gesellschaft deshalb so bedenklich, weil sie immerhin so viel Vorstellung von der Solidarität hat, daß sie begreift, sie müsse selbst an den Zwecken der Kirche mitarbeiten, also Religion und Sittlichkeit auch als ihr Gesetz annehmen, wenn sie ihr einen Platz in ihrer Mitte einräume. Und so ist es wirklich. Der Zweck der Kirche wie der des Staates verpflichtet alle. Ist der Staat als Glied der Gesellschaft anerkannt, so ist auch zugegeben, daß jeder an seiner Aufgabe mitarbeiten muß. Das nämliche gilt von der Kirche. Die ganze Gesellschaft, die ganze Menschheit hat ein Gesetz, eine Aufgabe, ein Ziel. Es gibt nicht ein Sittengesetz, das den einen bindet, den andern nicht, nicht eine andere Moral für die Oeffentlichkeit und eine andere für den armen Schlucker, nicht eine Pflicht religiös zu sein für die Unterthanen, damit sie ihre Steuern lieber zahlen und es nicht mit dem Socialismus halten, und eine Dispense von der Religion für die Reichen, für die Großen und für die Staaten, damit ihnen nichts im Wege stehe, ihre Macht auszudehnen, soweit es ihnen beliebt. Dasselbe Recht, das jeden Einzelnen bindet, bindet auch den Staat, die Gesellschaft, die Menschheit. Und wie im Natürlichen, so auch im Uebernatür=

lichen. Der Mensch ist gefallen und die Menschheit, also auch der Staat und die Gesellschaft. Der Mensch ist verloren ohne Erlösung, aber ebenso auch die Gesellschaft, der Staat, die Menschheit. Christus ist gestorben für die Menschen und gestorben für die Menschheit, die Gesellschaft, die Staaten[1]. Christus ist Gesetzgeber, Lehrer, Priester für jeden Menschen, der das Heil finden will. Es findet aber auch die Gesellschaft, der Staat, die Menschheit nur dann das Heil, wenn sie die gesetzgeberische, die priesterliche, die Lehrgewalt Christi anerkennen, das heißt, die Ausübung dieser drei Gewalten in göttlicher Kraft und menschlicher Vermittlung. Und so gibt es auch für Mensch und Menschheit und Staat und Gesellschaft nur ein Ziel, Christus. Wird dieses nicht erreicht, so ist auch das natürliche Ziel verfehlt. Danach muß sich alles richten, was der Einzelne thut und was die Gesammtheit befiehlt und ausführt. Es kann nie und nimmer eine gesunde Entwicklung und Vollendung irgend welcher menschlichen Cultur, auch nicht auf dem politischen Gebiete, gedacht werden, die nicht mit der übernatürlichen Aufgabe und mit dem übernatürlichen Ziele der Menschheit in Einklang steht.

Dieser Satz ist die alleinige Erklärung für alle Wirren, die je das Verhältniß zwischen Gesellschaft und Christenthum getrübt haben. Wer einen andern Grund für diese so folgenschweren Störungen der Culturentwicklung vorbringt, der täuscht sich und täuscht andere. Man muß auf das Verständniß der Weltgeschichte seit den Tagen Christi her Verzicht leisten, wenn man sich nicht an diesem leitenden Faden in ihren Verwickelungen zurechtzufinden weiß.

Allerdings ist die Gesellschaft eine menschliche Einrichtung zur Erreichung menschlicher Zwecke. Darum haben wir auch in allem, was wir von ihr gesagt haben, nur die naturrecht-

---

[1] Ad. Müller, Elemente d. Staatskunst, 34. Vorl. III, 246 ff.

lichen Bestimmungen im Auge gehabt und vom Uebernatürlichen gänzlich abgesehen. Jedoch ausschließen kann man dieses nicht. Es führt überall zur Beeinträchtigung der Gesellschaft, wo man grundsätzlich die Pflichten verläugnet, die von der übernatürlichen Ordnung auferlegt sind. Es ist mehr als Muth, es ist beinahe Stumpfsinn dazu nöthig, daß einer zu behaupten wage, das kirchliche Gebot der Sonntagsheiligung, das christliche Gesetz des Gebetes sei für die natürliche Wohlfahrt des Menschen und der Menschheit belanglos. Wir haben uns an einem andern Orte davon überzeugt [1], wie enge die Erhaltung von sittlicher und physischer Kraft, wie enge Selbstbewußtsein und persönliche Würde, wahres Freiheitsgefühl und Gemeingeist, wie enge insbesondere der Segen für die Arbeit damit zusammenhängt. Wie aber in diesem Stücke, so in allen. Man muß Christenthum und Kirche nehmen, wie sie sind, als Ganzes, als untheilbare, weil lebendige Einheit, und muß der Kirche als solcher Zulaß in die Gesellschaft gewähren. Verstümmelt man die Kirche, so verstümmelt man die Gesellschaft; schließt man die Kirche von der Gesellschaft aus, so zerstört man auch diese, denn man beraubt das Ganze seines wichtigsten Gliedes.

Durch die Kirche ist also der natürlichen Gesellschaft nicht das mindeste entzogen, sondern nur eine höhere Hilfe zugesichert. Die Gesellschaft ist eine Einrichtung, die den Menschen bei der Lösung seiner menschlichen Aufgaben unterstützt [2]. Ihr Ziel ist Herstellung einer rechtlichen Ordnung, Sicherung des Friedens und Förderung irdischer Cultur. Die Grundlage, auf der sie thätig ist, und die Mittel, durch die sie ihre Zwecke verfolgt, sind das Naturgesetz und die auf ihm ruhenden positiven menschlichen Gesetze und Einrichtungen [3]. Aber das

---

[1] III. Band (2. Aufl.) 23, 8 ff., S. 1066 ff.

[2] Augustin., In ps. 55. en. 2.

[3] Engelbert. Admont., De ortu et fine Imperii, c. 18.

gegenwärtige irdische Leben ist nicht Selbstzweck, sondern es untersteht wie alles Irdische und Menschliche selber wieder einem höhern Zwecke, der Verfolgung des übernatürlichen ewigen Endzieles. Da nun alle Menschen ohne Ausnahme, vom Fürsten angefangen bis herab zum geringsten der Unterthanen, verpflichtet sind, nach diesem zu ringen, so kann sich keine der größeren oder kleineren Gemeinschaften von Menschen bis hinauf zum Staate von der Rücksichtnahme auf dieses letzte Ziel jedes Einzelnen und der Gesammtheit lossagen, sondern alle müssen ihre Einrichtungen derart treffen und handeln, daß sie jedem ihrer Mitglieder zur Erreichung aller seiner Ziele behilflich sind [1]. Es haben also die irdische und die christliche Ordnung, so sehr jede auf ihrem besondern Gebiete selbständig ist, doch in Wahrheit ein und dasselbe letzte Ziel [2]. Die weltliche Gesellschaft ist nur dazu von Gott gestiftet, damit die, welche das Gute anstreben, durch sie in dessen Erreichung gefördert werden [3]. Wenn also die irdische Gesellschaft als solche dem Menschen auch nicht unmittelbar zur Erreichung des höchsten Gutes und zur Erfüllung seiner übernatürlichen Pflichten behilflich sein kann, so darf sie doch jedenfalls nie dieser höchsten Aufgabe hinderlich sein, sondern sie muß ihre Einrichtungen so treffen, daß sie der Erreichung des übernatürlichen Zieles für alle nach Möglichkeit zu Diensten ist.

12. Wenn es also nur eine Gesellschaft gibt, und wenn der Kirche als selbständiger Sondergesellschaft in dieser ebensowohl ihr Platz gebührt wie jeder andern größern oder kleinern Verbindung von Menschen, so ergibt sich von selber, daß der Gedanke an eine Trennung von Kirche und Gesellschaft eine bare Unmöglichkeit verlangt. Wir verkennen nicht, daß manche diesen Satz in gutem Glauben auf ihr Programm geschrieben

---

[1] Thomas, Reg. princ. 1, 8. 12. 15.

[2] Isidor. Pelus., Ep. 3, 249.

[3] Gregor. Magn., Ep. 3, 65.

haben mögen. Wir geben auch zu, daß unter Umständen — es sind freilich nur solche, welche jede Hoffnung auf eine rechtliche Auseinandersetzung zwischen beiden Gewalten ausschließen —, daß also im äußersten Falle eine gewisse Scheidung von Staat und Kirche das geringere Uebel ist[1]. Aber eine volle Trennung ist schlechthin unmöglich und undenkbar. Die Kirche vernichten, jede übernatürliche Aufgabe läugnen, jede Gewalt außer der des Staates in Abrede stellen, das kann man versuchen, das ist wenigstens aufrichtig, das ist consequent. Aber den christlichen Namen tragen, vorgeben, daß man eine Kirche anerkenne, sich den Schein geben, als wolle man ihr das Recht und die Fähigkeit zugestehen, die Menschen ihrem übernatürlichen Ziele zuzuführen, und dennoch eines Mundes verlangen, daß der Staat und alle übrigen Mächte, die den Menschen in der Erreichung seiner natürlichen Vervollkommnung unterstützen sollen, Gesellschaft, Familie, Schule, daneben völlig frei ohne irgend eine Pflicht der Rücksichtnahme und des Zusammenwirkens sich bewegen sollen, das heißt den Widerspruch auf den Thron heben und den Krieg unvermeidlich machen. Das Uebernatürliche soll Forderungen stellen, darf aber auf der Durchführung von keiner bestehen. Die natürlichen Kreise versichern es ihrer Achtung und Ergebenheit und kümmern sich nicht darum und betrachten jede ernstliche Regung von seiner Seite als Angriff auf sich selber. Und die Gewissen, die in der Mitte zwischen beiden Mächten stehen, müssen entweder Verläugnung der Pflicht oder einen unerträglichen Zwiespalt zwischen widersprechenden Forderungen wählen. Es ist fürwahr betrübend, daß es überhaupt möglich war, die Vorstellung von einer solchen Trennung zu fassen. Das allein zeigt, wie groß die Kluft ist, die Religion und Leben, Pflicht und Streben, Recht und Thun, Sittlichkeit und Willen,

---

[1] Hergenröther, Kathol. Kirche und christl. Staat (1) 647.

die Natürliches und Uebernatürliches, Gott und die Welt, Diesseits und Jenseits, Mensch und Ewigkeit, Zeitliches und Ewiges in den Vorstellungen unseres Geschlechtes auseinandergerissen hat. Sehen wir aber erst gar, daß ernste und sicher redlich strebende Geister sich für diesen Gedanken begeistern konnten, dann erkennen wir erst, wie tief das Uebel eingedrungen sein muß. Wir wachsen auf in der Anschauung, als ob Gott — wenn denn nun einmal das Wort sich nicht vermeiden läßt — und die Welt ihre eigenen Wege gehen müßten. Es dünkt uns ganz natürlich, daß die Menschheit sich hier einrichte nach ihren eigenen selbstgeschaffenen Gesetzen. Wie sie dann nach diesem Leben weiterfahren mag, vorausgesetzt, daß über diese Welt hinaus es überhaupt noch ein anderes Dasein gibt, davon, meint diese kurzsichtige Weisheit, müsse man vorerst ganz absehen, es werde sich das immer noch frühe genug zeigen. Wollen wir ja ein übriges thun und uns religiös und großmüthig gegen Gott erweisen, so gestehen wir ihm immerhin zu, daß er der Herr des Geistigen ist, setzen ihm aber sofort wie eine Warnungstafel den andern Satz vor die Thüre, daß er nicht Herr des Sinnlichen sein könne, das ihn ja gar nichts angehe[1]. Nach diesem Grundsatze mag eine jeden Augenblick widerrufliche Duldung ihm erlauben, daß sich ein kleines Häuflein von solchen, die ein Bedürfniß danach empfinden, unter seinem Namen still und furchtsam bei verschlossenen Thüren zusammenthue, wenn sie nur, wo immer sie öffentlich auftreten, mit ihrer Ueberzeugung hinter dem Berge halten, wenn sie nur nicht verlangen, daß ihre religiösen Anschauungen auf das Leben Einfluß haben sollen, wenn sie nur mit dem Bekenntnisse ihres Glaubens und dem Ausdrucke ihrer Ueberzeugung denen nicht zu viel Verdruß bereiten, die auch ohne Gott die Gaben Gottes verzehren und Gottes Werke meistern zu können sich vermessen.

---

[1] So wörtlich J. G. Fichte, Staatslehre (S. W. IV, 547).

Offenbar bleibt bei diesen Versuchen, das öffentliche Leben von der Religion zu trennen, nur die Wahl zwischen drei Dingen möglich. Entweder muß man bis zur völligen Verwerfung aller Religion fortschreiten. Das wäre auch das allein Folgerichtige. Doch ist zum Glücke hierfür die Mehrzahl noch nicht reif. Oder es ist die unabweisliche Folge die, welche wir schon seit geraumer Zeit bei der großen Mehrheit verwirklicht sehen. Man läugnet nicht Gott, aber läßt ihn, wie das Sprichwort sagt, den guten Mann sein. Von Entschiedenheit ist keine Rede. Einmal oder das andere Mal übt man auch die eine oder andere religiöse Vorschrift aus. Im übrigen läuft alles darauf hinaus, daß man zerrissen bis ins Innerste hinein, inconsequent, widerspruchsvoll, charakterlos und ohne Ueberzeugung zwischen Gott und der Welt getheilt hin und her schwankt, und wie man zu sagen pflegt, auf beiden Schultern trägt, zumal wenn bei gewissen Gelegenheiten eine Betheiligung an manchen äußerlichen Formen des religiösen Lebens von der weltlichen Macht gewünscht oder gar befohlen wird. Die Dritten endlich, die Affectirten und Eingebildeten, welche die Consequenz fürchten wie das Feuer und des Heuchelns doch zuletzt müde werden, bekennen sich dann zu jener philiströsen Religiosität der Aufklärung, welche bald herausfindet, daß man ja auch recht gut Religion haben könne, ohne deswegen an übernatürlichen Dingen festhalten oder Uebungen mitmachen zu müssen, die Ernst und Ueberwindung verlangen. Und sie bleiben dann bald nicht einmal mehr in der Negation, sondern versichern mit gehobenem Stolze, sie allein besäßen geläuterte Religionsbegriffe. Das sei eben erst die wahre und vollkommene Religion und eine neue, höhere Form davon, daß man sich öffentlich als Ehrenmann betrage, keine Steuern schuldig bleibe, sich kein betrügerisches Falliment nachweisen lasse und mit Anstand seine Zinsen zu verzehren wisse. Man wolle zwar keinem sein Vergnügen verwehren, wenn er an Kirchenluft und Beicht-

stuhl seinen Gefallen habe; aber daß dergleichen nicht für Leute von Bildung und Charakter und gar für Leute passe, die in der Welt eine Stellung einzunehmen haben, das sei ausgemacht. Ohne Frage ein sehr niedriger und engherziger Standpunkt, aber doch für Leute, denen der Muth zum Aeußersten, zur Läugnung jeder Religion, fehlt, das einzige, billige Abkommen, sobald einmal mit dem obersten Grundsatze der Trennung von Welt und Religion die Grundlehre des Christenthums angegriffen ist, das heißt, das Dogma, daß es für den Menschen eine doppelte Aufgabe, eine natürliche und eine übernatürliche, zu erfüllen gibt, daß aber beide von einem und demselben Menschen in einem und demselben Leben mit Rücksicht auf ein und dasselbe Ziel vollbracht werden müssen.

13. Es gibt freilich noch einen andern Weg, einen Ausgleich zu versuchen. Dieser besteht darin, die Kirche, wenn nicht vollständig zu unterdrücken, so doch ihres Charakters als selbständige menschliche Gesellschaft zu berauben. Diesen Weg haben namentlich die Staaten durch alle Jahrhunderte hindurch verfolgt und damit jene großen Kämpfe heraufbeschworen, welche sowohl für Staat als für Kirche und dadurch für die Gesammtgesellschaft so überaus verhängnißvoll geworden sind.

Niemand wird verkennen, daß jeder Versuch, die Kirche als Gesellschaft zu unterdrücken, auch den Staat und die Gesellschaft selbst aufs tiefste schädigen muß. Man darf nur die Geschichte verfolgen, um sich zu überzeugen, daß solche Verwicklungen stets mit den bedenklichsten Erschütterungen der sittlichen und religiösen, der politischen und socialen Ordnung verbunden waren. Alle Geister der Unordnung schienen entfesselt. Den Freunden von Recht und Ruhe, den Vertheidigern von Herkommen und Geschichte wurde das Leben zur Qual; ein Hutten, ein Sickingen, ein Marat, ein Desmoulins und alle die Vorkämpfer des Socialismus erklärten, jetzt erst sei es eine Lust, zu leben, zu leben nämlich in ihrem Sinne. Der Glaube

an die Unveränderlichkeit des öffentlichen Rechtes wurde erschüttert, und damit die Sicherheit der ganzen Gesellschaft. Die einzigen Zufriedenen waren jene Elemente, vor denen keine Ordnung und keine Macht sicher sein kann, heiße sie, wie sie wolle. Dagegen wurde gerade den Gewissenhaftesten das Gewissen so schwer gemacht, den Gehorsamsten die Versuchung zum Ungehorsam und die Gefahr des Unterliegens vor der lauernden Verführung so gewaltsam aufgedrängt, kurz, es wurde die Stütze, auf die im entscheidenden Augenblicke allein Verlaß ist, so gründlich untergraben, daß der Ausgang, den diese Wirren noch immer nahmen, nicht anders sein konnte. Die Kirche wurde verwundet, oft schwer verwundet; wer aber an der Wunde starb, das war das öffentliche Wohl [1]. Es genügt, die Zeiten dieser traurigen Kämpfe mit jenen zu vergleichen, die rücksichtsvolles Zusammenwirken von Kirche und Gesellschaft als ihre Aufgabe ansahen, um die Größe des Unheils zu fassen, das sich die Gesellschaft selber durch den Versuch zufügte, die Kirche aus ihrer Mitte hinauszudrängen. Mit Recht hat man es als ein Zeichen dafür gedeutet [2], wie zufrieden im Mittelalter, wo die Kirche zur Gesellschaft gehörte, die Menschen mit den Zuständen gewesen sein müssen, daß in dieser ganzen Zeit nicht ein Beispiel von jenen Staatsromanen vorfindlich ist, die im Alterthum und noch mehr seit dem völligen Bruche mit den übernatürlichen Grundsätzen des Christenthums in Staat und Gesellschaft eine so große Rolle spielen. Man muß dazu freilich auch noch rechnen, daß die Freiheit des Wortes und der That damals viel größer war, und daß jeder unbesorgt in Rede und Schrift ernstlich

---

[1] Le Socialisme et la société. Notes soumises aux Souverains de l'Europe, p. 33. Diese gedankenreiche, leider nicht in die Oeffentlichkeit gedrungene Schrift, die allen Regenten am 1. Januar 1880 überreicht wurde, ist natürlich von keinem recht gelesen worden.

[2] Mohl, Gesch. und Lit. der Staatswissenschaften I, 178.

und offen sagen durfte, was ihm nicht behagte, und was er gebessert sehen wollte [1].

Großen Nachtheil hat indes auch die Kirche und mit ihr alles, was für die Aufrechterhaltung von Ruhe, Ueberlieferung und Recht einsteht, der conservative Sinn des Volkes, die Treue gegen Gewissen, Ueberzeugung und Herkommen, kurz, alle die Mächte, an deren Erhaltung die Gesundheit und die Beständigkeit der Gesellschaft liegt. Anstatt daß die Kirche, ihrem innersten Zuge folgend, die bestehende gesellschaftliche Ordnung stärken und fördern kann, wird sie gegen ihren Willen und gegen all ihre Neigung ins Gebiet der Politik hineingezogen, ja mehr noch, mit Gewalt zum Widerstande gezwungen. Da sagt man dann: Was geht den Christen, den Diener der Kirche das Politisiren an? In der That, das sagen wir auch [2]. Ob Königthum, ob Kaiserreich, ob Republik, ob Constitutionalismus, was hat das Christenthum damit zu thun? Uns kann es im höchsten Grade gleichgiltig sein, ob dort ein Botschafter oder ein Consul wohne und wessen Gemahlin den ersten Tanz beim Hofballe thue; ob Justiz und Verwaltung getrennt seien oder nicht; ob man einen durch Fallbeil oder Galgen, durch Hundetragen oder durch Entziehung bürgerlicher Ehrenrechte strafe; ob man die Geschäfte durch Oberamtmänner oder Bezirksrichter oder Huissiers versehen lasse. Wahrhaftig, um Politik aus christlichem Interesse sich annehmen, das wäre eine verzweifelte Sache. Aber zwei Dinge sind es, die es dem Christen zur Pflicht machen, sich auch in die Politik zu mischen: die traurige Thatsache, daß sich die Politik nicht bloß ins

---

[1] Kenelm Digby, Mores catholici, Ages of Faith b. 2. ch. 5. I, 166. Aubertin, Histoire de la langue et de la lit. françaises II, 5. 335 s. 428 s. Körting, Gesch. der Literatur im Zeitalter der Renaissance II, 243. 366 f. 652. Hettinger, Die göttl. Komödie 460 f. 508. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II, 579.

[2] 1 Kor. 5, 12.

Christenthum mischt, sondern es geradezu verdrängen will, und die handgreiflichen Versuche, die sie macht, um der Kirche ihre Stellung in der menschlichen Gesellschaft unmöglich zu machen. So ist jeder, der für das Recht und für die Unversehrtheit der Gesellschaft selber kämpft, von Gewissens wegen genöthigt, auch wenn er nicht Politik treiben will, sich wenigstens gegen diese Art von Politik zur Wehr zu setzen. Durch diese Verwirrung der Dinge kam es nur zu oft so weit, daß jedes Wort, das für die Rechte von Kirche und Glauben, für die Freiheit von Gottesdienst und Gewissen gesagt werden mußte, als Politik ausgelegt wurde und in der That zur Politik ward. Vertheidigte jemand das Recht Jesu Christi auf die Seelen und auf den Geist der Kinder, so hieß es, das sei unbefugtes Politisiren. Lehrte einer, was die Schrift lehrt, daß die Ehe ein großes Sacrament ist, aber nur in Christus und der Kirche, so lief er wieder Gefahr, als Staatsgefährder in Acht und Aberacht zu kommen. Oeffnete die Kirche einem, der seine Anwesenheit in ihrer Mitte nur dazu benützte, um offenes Aergerniß zu geben und alle zu stören, die Thüre und erklärte ihm, er sei frei und könne hingehen, wohin es ihm beliebe, so war das abermals ein Verbrechen gegen den Staat. Von einer ruhigen Erörterung über die Rechte der Kirche und ihr Verhältniß zur Gesellschaft konnte keine Rede mehr sein. Man wollte auch keine Klarheit darüber erreichen, um die Kirche desto leichter knebeln zu können. Wo es Gefahr gab, da hätte sie rein politischen Zwecken auf ihre Kosten dienstbar sein sollen. Wo sie aber ihre Pflicht gegen Gott erfüllen wollte, mußte sie des Schlimmsten gewärtig sein. Und zuletzt wußte keiner, wo Wahrheit und Recht ein Ende hatten, wo das Gebiet der Vorwände und des Scheines anfing. Nur das war klar, daß die Geister und die Ordnung verwirrt, daß die Stützen der Gesellschaft hinfällig, daß die gemeingefährlichsten Mächte fessellos gemacht

wurden, daß mit einem Worte der Versuch, die Kirche des gesellschaftlichen Charakters zu entkleiden und aus der Gesellschaft hinauszutreiben, zur Untergrabung und Auflösung der Gesellschaft selber führte.

14. Wenn wir also den Ruhm erwerben wollen, daß wir aus der Geschichte etwas gelernt haben — bekanntlich eine Ehre, bei der wir nicht viele Mitbewerber zu fürchten haben —, und wenn wir uns nicht nachsagen lassen wollen, daß wir den Ruf der Zeit nicht verstehen — was ebenso viel bedeutete, als daß wir hoffnungslos taub seien —, so müssen wir es als eine der wichtigsten Aufgaben für uns betrachten, der Kirche, und zwar der Kirche, wie sie nun einmal ist, ihre Rechte, die Rechte einer freien, einer selbständigen, einer jeder menschlichen Gemeinschaft ebenbürtigen Gesellschaft zuzuerkennen. Mit dem Worte Gesellschaft läßt sich heute kein Experiment mehr machen, kein Scherz mehr treiben. Im tiefen Frieden mag man an den Waffen Versuche jeder Art anstellen; wenn der Krieg vor der Thüre steht, muß man sich dazu bereit machen, sie zu verwenden, wie sie sind. Die erste Waffe, die wir in dem bevorstehenden Weltkriege brauchen, ist eine feste, kampffähige Gesellschaft. Jeder begreift, daß ein Versuch, ihr den Arm, den Staat, abzuhauen, sie kampfunfähig machen hieße. Es wird auch nicht schwer einzusehen sein, daß es noch schlimmer gehandelt wäre, wollte man ihr das Herz aus dem Leibe reißen, denn das hieße sie tödten. Das aber thut der, welcher der Kirche ihren Platz und ihr Recht innerhalb der Gesellschaft nimmt. Einem Fingernagel gegenüber, einem Ohrläppchen mag der Leib um des gemeinsamen Besten willen die Solidarität verweigern; selbst einen Arm oder Fuß opfert man, um das Ganze zu retten. Wenn aber der Leib einmal erklärt, er fühle sich mit dem Herzen nicht mehr solidarisch, dann darf man ihm schnell den Sarg bereiten. Die Gesellschaft wird sich wohl nicht durch eine ähnliche Er-

klärung selber den Todtenschein ausstellen, ehe der gefürchtete Gesellschaftskampf losbricht. Nun denn, wenn sie das nicht will, wenn sie gesund und stark werden, wenn sie den Kampf mit Zuversicht aufnehmen, wenn sie den ewigen Unruhen in ihrem Schoße, dem ziellosen, unfruchtbaren, verwirrenden Politisiren ein Ende machen, wenn sie zur Ruhe, zur Klarheit, zum Bewußtsein von ihrer Aufgabe und von den Mitteln zum Siege gelangen will, so ist es eines der sichersten Mittel, daß sie der Kirche die Rechte einer freien, selbständigen, öffentlichen Gesellschaft zuerkenne.

Dreißigster Vortrag.

Die Kirche und die Gesellschaft.

1. Das Urtheil über einen Kampf oder Krieg lautet sehr verschieden, je nach dem Standpunkte, den einer dabei einnimmt. Wer zufällig zwischen zwei Rotten von Knaben geräth, die sich mit Schneeballen bewerfen, der findet nicht so viel Spaß daran als der, welcher vom Fenster aus zusieht. Der Berichterstatter einer fremdländischen Zeitung kann den Anblick einer Völkerschlacht großartig nennen, die Mitkämpfenden aber werden wenig Poesie, um so mehr furchtbare Prosa daran entdecken. So ist es auch mit den regelmäßig wiederkehrenden, um nicht zu sagen beständigen Streitigkeiten zwischen Staat und Kirche. Die, welche selber in sie hineingezogen sind, die, welche auf nichts als auf das Recht und auf das Heil der Seelen sehen, finden es zum mindesten ärgerlich, daß ein Weltkrieg entbrennen muß, bis die Kirche verspricht, keine Kerze mehr anzuzünden, keine zerbrochene Fensterscheibe mehr ausbessern zu lassen, ehe es der Staat gutgeheißen hat. Wer aber in der ruhigen Studirstube diese Kämpfe von dem unermeßlichen Gesichtspunkte der allgemeinen Gesellschaftsfrage aus betrachtet, der kann sich nicht genug über die Kleinlichkeit verwundern, die der gewaltige Staat in diesen Reibereien oft an den Tag legt.

Wir läugnen nicht, daß es sich mitunter schon auch um Dinge handelt, die einen Weltkrieg rechtfertigen. Für gewöhnlich

jedoch sind die Plänkeleien des Staates mit der Kirche derart frivol und vom Zaune gebrochen, daß der Socialpolitiker sich frägt, ob denn der Staat auch bedenkt, welch ernste Aufgaben er zu erfüllen hat, ob er denn gar nichts findet, womit er sich ehrenhaft beschäftigen kann, ja ob er weiß, wozu er auf der Welt ist. Oder wie soll einer, der die unaussprechliche Nothlage der Zeit und die großen, schreienden Bedürfnisse der Menschheit vor Augen hat, wie soll er sich sonst ausdrücken, wenn er sehen muß, daß Schwadronen von Dragonern ausrücken, um ein paar alte Nonnen am gemeinsamen Gebete zu hindern, daß die Schutzmänner in Schaaren zur Kirche geschickt werden, um den Prediger zu belauern, damit die Diebe um so bequemer Gelegenheit haben, unterdes die leerstehenden Häuser zu plündern, daß die Pfarrer genöthigt werden, Feldwebel, die fürs Fluchen zu heiser und für die Soldatenschinderei zu gichtbrüchig geworden sind, als Meßdiener und Vorbeter in der Kirche anzustellen? Man sollte meinen, der Staat hätte etwas mehr Gefühl für seine Würde und Ehre. Allein man darf nur die Knaben betrachten, wenn sie beim Schneeballenwerfen in Eifer kommen: es verschwindet der frühere Stolz auf den Adel der Eltern, die Rücksicht auf das feinere Kleid tritt zurück, die niedrigsten Leidenschaften kommen zum Vorschein, sie sehen nur noch darauf, wer die gröbsten Püffe austheilen, wer dem andern ein Bein stellen kann. Ob recht, ob unrecht, ob ehrlich, ob kindisch, das kommt nicht mehr in Betracht. So unwürdig dieses Bild auch für jene großen Kämpfe ist, so buchstäblich verwirklicht es sich nur zu häufig. Wenn ein noch so lächerlicher Vortheil über die Kirche errungen ist, so ist es schon wieder für einen Augenblick gut. Nur mit tiefem Mitleiden kann man es beobachten, wie die Kirche trotz alles Widerstrebens in dieses unwürdige Gebalge hineingezogen wird. Fürwahr, Aristoteles hat recht, wenn er sagt, daß im Staatsleben genau dieselben Schwächen und

Fehler auftreten wie im Leben der Einzelnen. Der große Meister war eben einer von den wenigen, die einen weitern Standpunkt einnehmen als den meist so engen des Staates, und darum sah er in den öffentlichen Ereignissen, die anderen oft so großes Staunen einflößen, gar nicht viel mehr als in den Vorgängen, die sich im kleinen alle Tage zwischen den Einzelnen abspielen.

2. Der Staat muß sich heute schon gefallen lassen, daß wir hier über ihn kaltblütiger urtheilen, als das in den Zeiten des seligen Zopfes möglich gewesen wäre. Die Zeiten sind vorüber, da sich jedes Sachsen-Koburg-Gotha und Sachsen-Meiningen-Eisenach für den Nabel der Erde halten durfte. Damals war es eine Weltfrage, um die sich der Erdball und die Geschichte der Vergangenheit und Zukunft drehte, ob der Selbstherr von Schaumburg-Lippe-Bückeburg Hochdero oder bloß Dero Fürstliche Durchlaucht zu benennen sei. Das ist nunmehr anders geworden. Wir leben im Zeitalter der Weltwirthschaft und der Gesellschaftspolitik. Wie das Lateinische und das Griechische vom Throne der Alleinherrschaft gestiegen sind und bescheiden ihren Platz als Mundarten neben dem Lettischen und Kymrischen eingenommen haben, wie eine jede Nation, die sich ehemals schmeichelte, an der Spitze der Civilisation zu marschiren und der Erde ihre Gesetze aufdrängen zu können, in das Parterre zurückgewiesen ist und froh sein darf, wenn sie hier einen Sperrsitz neben den übrigen behaupten kann, so ist es auch mit dem Staate als politischer Institution. Während der Blüte des Despotismus und der Aufklärerei wurde alles unter dem Gesichtspunkte der Staatsallmacht betrachtet: Wild und Wald, Salz und Wasser, Gottesdienst und kirchliche Stiftungen, Schornsteinfeger und Lumpensammler. Heute sind wir in allen diesen Dingen sehr kühl und nüchtern geworden, denn wir sehen bereits die Stunde voraus, da die wichtigsten Staatsfragen, ob Fürstenthum oder Republik, ob

stehende Heere, ob ein eigener Beamtenstand, nur noch als untergeordnete Bestandtheile der Gesellschaftslehre, der socialen Frage, in Betracht kommen werden.

Obwohl wir, ohne auf prophetische Gaben Anspruch zu machen, voraussagen können, daß diese Umgestaltung der Dinge nicht ganz friedlich von statten gehen und daß der Staat dabei etwas für die übertriebenen Ansprüche büßen wird, die er ehemals der Kirche gegenüber so gewaltthätig geltend gemacht hat, so verhehlen wir keineswegs, daß wir wenigstens das Ergebniß davon schon jetzt mit Freuden begrüßen. Es ließe sich allerdings auch ohne Stürme herbeiführen. Der Staat brauchte sich nur in seine naturgemäße Stellung hineinzufinden, das heißt, er brauchte sich nur als einen Theil der allgemeinen Gesellschaft, als ein Glied am großen menschlichen Gesammtkörper zu betrachten und sein Verhalten dementsprechend einzurichten, dann würde der Umschwung, der sich unaufhaltsam vollzieht, ohne gewaltsame Erschütterung vor sich gehen, und der Staat selber würde alsdann auch in der neuen Ordnung der Welt eine herrschende Stellung beibehalten. Ob er die Zeichen der Zeit versteht, ob er sich von seinen hundertjährigen, eingerosteten Ansprüchen losmachen kann, ob er sich in der verwickelten Maschinerie seines alten Systems noch so viel Beweglichkeit gewahrt hat, um sich in neue Verhältnisse hineinzufinden, das wollen wir nicht entscheiden. Sicher ist aber so viel, daß an eine Aenderung nicht zu denken ist, wenn sich jedes Schleswig-Holstein-Sonderburg-Glücksburg, jedes Liberia, jedes Patagonien und Argentinien als den Staat schlechthin, als die ideale Menschheit, als den Inbegriff alles Rechtes, aller Macht, aller Cultur, als den lebendigen, sichtbaren Gott auf Erden geberdet.

3. Solange die Staaten auf dem Boden dieser Anschauungen stehen, ist es schade um jede Minute, die auf die Erörterung der Frage verwendet wird, wie Kirche und Staat

sich zu einander verhalten. Ein solcher Staat versteht diese Frage nicht einmal, oder vielmehr, die bloße Frage ist für ihn schon ein Majestätsverbrechen. Denn wenn er alles ist, wie kann dann außer ihm oder neben ihm etwas sein, wozu er sich in ein Verhältniß setzen soll? Frägt man also, wie er sich mit der Kirche zurechtfinden wolle, so bedeutet das schon so viel, als ob er nicht das Einzige und alles ohne Ausnahme wäre. In eine solche Anschauungsweise aber können sich die Staatsmänner alten Stiles nun und nimmer hineindenken. Solche Staatsfanatiker haben sich noch vor wenigen Jahren darüber verwundert oder geärgert und jeden in Gefahr gebracht, als Aufrührer oder als Narr behandelt zu werden, der darauf hinwies, daß am Socialismus eine Weltmacht emporwachse, mit der die Staaten den Kampf nicht so leicht würden bestehen können. Aber es war nicht einfach hochmüthige Verachtung, was die Staaten und ihre Vorkämpfer so verblendete, nein, sie konnten sich einmal nicht vorstellen, daß es etwas außer dem Staate gebe. Diese sonderbare Allmachts- und Allgegenwartslehre hatten sie sich aber hauptsächlich im Kampfe gegen die Kirche eingeredet. Je öfter und hartnäckiger dieser losbrach, um so tiefer verrannten sie sich in dies ihr erbgeborenes Vorurtheil. Wahrhaftig, wenn sie aus diesem unheilvollen Streite sonst gar keinen andern Nachtheil gezogen hätten als diese verhängnißvolle Verblendung, so wären sie gestraft genug

Nun aber steht auf einmal riesengroß neben ihnen eine andere Gewalt, deren Existenz, deren Uebermacht niemand besser fühlt als sie. Das ist der Socialismus. Wie die Riesenschlange ihrem Opfer zuerst alle Knochen zerdrückt und es dann allmählich in eine dicke Masse verwandelt, ehe sie es verschlingt, so haben die Staaten in ihrem unbesonnenen Allmachtstaumel alle jene zahllosen größeren und kleineren Verbände, die man ehemals unter dem Namen der bürgerlichen Gesellschaft begriff, erdrückt und zu Brei zermalmt, um sie in sich aufgehen zu

lassen. Aber ehe sie es sich versahen, war ihr Opfer wieder lebendig, nur hatte es keine Knochen mehr, sondern es wurde ein ganz unförmliches Ungeheuer daraus. Die einfache, feste Gliederung der alten bürgerlichen Gesellschaft war vernichtet, ja selbst der Gedanke an sie oder irgend eine ähnliche Organisation bis zu dem Grade aus den Geistern vertrieben, daß man nun gerade im Gegensatze zu ihr eine allgemeine Gesellschaft gründen will, in der es keinen Unterschied, keine Abstufung, keine Selbständigkeit einzelner besonderer Kreise mehr geben soll, in der alles ebenso aufgehen soll wie ehevor die Gesellschaft im Staate: Familie, Corporationen, Staat und Kirche. Das ist der Socialismus, das Werk des absoluten Staates, das Zerrbild der alten Gesellschaft.

Was wollen die Staaten nunmehr gegenüber diesem Erbschaftsbewerber beginnen? Wir sagen hier immer Staaten, nicht Staat, nicht aus Verachtung, sondern aus menschlichem Rühren. Es klänge wie Hohn, wollten wir diesem oder jenem Staate in einer so bedenklichen Lage, seine ehemalige Anmaßung zurückzahlend, entgegenrufen: Nun denn, so zeige einmal den Staat, es ist wahrhaftig Zeit! Der Kirche gegenüber, die sich, ihrer Stellung eingedenk, selber nie als die Gesellschaft schlechthin, sondern bescheiden nur als ein Bestandtheil der allgemeinen Gesellschaft betrug, blies sich jeder Staat bis zum Unendlichen auf und erlaubte ihr nicht einmal, sich als ein Stück des Ganzen zu betrachten, denn er war das Ganze, er die Gesellschaft selber, kurz, er war der Staat. Jetzt hat sich ein anderer Gegner zum Kampfe gemeldet, der auch das Ganze, der auch die Gesellschaft selber sein will, der aber dabei keineswegs die Bescheidenheit der Kirche besitzt. Und er hat dabei den Vorsprung, daß er zwar, Gott sei es gedankt, noch lange nicht die gesammte menschliche Gesellschaft umfaßt, doch aber bereits eine Macht und einen Umfang gewonnen hat, wogegen die Staaten einzeln und selbst viele miteinander nicht mehr be-

stehen können. Nunmehr hat es mit dem Worte der Staat ein Ende; er erbleicht wie der Mond, wenn das größere Gestirn emporsteigt. Jetzt wäre jeder einzelne Staat froh, wenn er Hilfe am andern finden könnte, jetzt würde er sich glücklich schätzen, wenn die Staaten alle zusammenstehen wollten, um das rothe Gespenst zu bannen. Aber wer kann daran denken! Ist doch jeder Staat bestrebt, durch Vernichtung des andern die letzten Hindernisse wegzuräumen, damit der Socialismus desto leichter seine Sendung erfüllen könne. So ist es dahin gekommen, daß der Socialismus fast nothgedrungen die Rache an denen übernehmen muß, welche die Grundsätze der christlichen Gesellschaftslehre so schnöde verachtet haben.

4. Gleichwohl wäre es vielleicht noch möglich, dem Aeußersten vorzubeugen, wenn man sich wenigstens in der letzten Stunde noch aus dem Socialismus die so lange verkannte Wahrheit über die menschliche Gesellschaft klar machen wollte. Sie ist ja nicht so schwer zu begreifen, wenn man sie nur einigermaßen mit aufrichtigem Herzen und mit gutem Willen ins Auge faßt. Hoffen wir, daß die Stunde gekommen ist, da sich das Wort erfüllt: Die Bedrängniß wird euch so viel Einsicht verleihen, daß ihr auf das Wort der Wahrheit merket[1].

Dieses Wort der Wahrheit ist aber wirklich ebenso einfach als natürlich. Die ganze Menschheit bildet nach der Absicht dessen, der sie geschaffen hat, und zwar geschaffen zu seinem Dienste, eine große Einheit, so einig, daß es nach der christlichen Lehre, wie eine Sünde des ganzen Geschlechtes, so auch eine Wiederherstellung durch die Gnade eines einzigen Menschen, ihres Hauptes, gibt. Die Menschheit ist also ein Ganzes, ein lebendiger Leib, eine einheitliche Persönlichkeit. Wie nun schon der kleine menschliche Leib nicht eine gleichmäßige, unterschiedlose Masse, sondern aus vielen Theilen zusammengesetzt ist,

[1] Is. 28, 19.

und wie diese selber wieder nicht unmittelbar mit dem Ganzen in Verbindung stehen, sondern zuerst unter sich zu größeren oder kleineren Gliedern verbunden sind und erst durch diese mit dem Ganzen zusammenhängen, so findet das nämliche statt in Bezug auf den großen Organismus der menschlichen Gesellschaft. Jedes der einzelnen Glieder hat seine ihm von dem Gesetze der Natur zugewiesene Stellung und Verrichtung, keines steht für sich allein, keines sorgt allein für sich, jedes ist auf den Dienst des Ganzen angewiesen. Bleibt es diesem treu, so erfüllt es seine Aufgabe. Jedes hat auch im Beharren auf dieser seiner natürlichen Bestimmung seine Berechtigung, seine Würde und Ehre. Es sind nicht alle an Bedeutung für das Wohl der Gesammtheit gleich, aber sie tragen alle in ihrer Art etwas dazu bei und haben darin den Anspruch auf Ehre, daß sie ihre Stelle recht ausfüllen. Darum muß jedes Glied jedes andere achten wie sich selber, muß dessen Wohl als das eigene Wohl, muß dessen Schaden als seinen Schaden betrachten, muß Gefahren davon abwehren, muß dessen Heil fördern. Denn jedes ist ein Glied des Ganzen, von dessen Wohlergehen das Wohlbefinden der Einheit abhängt. An der Lebendigkeit dieses Gefühles für Solidarität erkennt man am besten, ob ein Glied seine sociale Stellung und Verpflichtung erfüllt.

Demzufolge ist kein einzelnes Glied das Ganze und kann es niemals werden, solange dieses als Organismus gefaßt wird. Nicht einmal die Kirche erhebt Anspruch auf den Ruhm, die menschliche Gesellschaft selber zu sein. Auch sie betrachtet sich vom socialen Gesichtspunkte aus nur als einen Bestandtheil der Gesammtheit. Um so weniger können die übrigen Glieder der Menschheit über diese Stellung hinaustrachten: die Familie, die verschiedenen aus dem Erwerbe und Verkehre, aus dem Streben nach Schutz und Bildung hervorgehenden Vereinigungen, die man unter dem Namen bürgerliche Gesellschaft zusammenfaßt, und die zahlreiche Menge der Staaten, die schon um der Vielheit

willen beweisen, daß jeder von ihnen ein ziemlich gewöhnliches und untergeordnetes Glied am Gesammtkörper der Gesellschaft ist. Das Wohl dieser hängt also davon ab, daß jeder ihrer Bestandtheile die ihm zugewiesene Stellung innehalte, daß keiner sich je als unabhängig vom Ganzen, je als einziges Glied oder gar als das Ganze selber betrage, daß alle einzelnen gesellschaftlichen Gliederungen ihrer Gemeinverpflichtung jederzeit treu nachkommen, die Sorge für das Wohl des Ganzen als Sorge für das eigene Wohl betrachten, um der Gesammtheit willen jedes andere Glied lieben, vertheidigen, unterstützen, kurz, daß alle ohne Ausnahme, die einsichtsvollsten und stärksten natürlich voran, die zwei großen Gedanken des allgemeinen Organismus und der allgemeinen Solidarität als die Grundlage des Gesellschaftslebens betrachten.

5. Diese Auffassung schließt nicht aus, daß die einzelnen Bestandtheile an Bedeutung für das Ganze von verschiedenem Werthe sind, und daß die einen Glieder eine engere, die anderen eine weitere Aufgabe zu erfüllen haben. Die Kirche als jenes Organ, durch welches die Gesellschaft die Grundlagen für alle öffentliche Ordnung und für alles innere Leben legt, hat nun einmal einen weitergehenden Einfluß als die Familie, durch die nur das innere Leben einiger weniger Individuen, und als die einzelnen Staaten, durch die stets nur die öffentliche Ordnung für einen Theil der Menschheit gepflegt wird. Wenn es wahr ist — und daran werden wir wohl jetzt nicht mehr zweifeln —, daß Religiosität und Sittlichkeit die größten Güter der Menschheit, daß sie der Gesellschaft am wenigsten entbehrlich sind, daß jede andere Einrichtung des privaten wie des öffentlichen Lebens, daß insbesondere das Recht davon abhängig ist, so kann über den Satz kein Streit bestehen, daß unter allen gesellschaftlichen Gliederungen die Kirche den ersten Rang einnimmt.

Die Zeiten sind wohl zu ernst, als daß über diesen Punkt bei kleinlichen Rangstreitigkeiten wieder erneuert werden sollten,

von denen die Welt so oft Zeuge sein mußte. Solange Religion, Gewissen und Sittlichkeit überhaupt noch einen Einfluß auf die Herzen haben, ist auch jeder Versuch umsonst, diese Ordnung umzustoßen. Wir haben es ja gesehen, tausendmal für einmal, daß ein offener Kampf die Ueberzeugung von den unverletzlichen Rechten der Kirche und die Begeisterung für sie in sichtbarer Weise mehrt. Die Zunahme wahrer Herzens- und Geistesbildung, die Stärkung des persönlichen Freiheitsgefühles fördert abermals die Hingabe an die Sache der Kirche: nur Massen, die sich in Zeiten der Aufregung urtheils- und willenlos einer ausgegebenen Losung und dem Banne der sogenannten öffentlichen Meinung fügen, lassen sich für einige Zeit zum Kampfe gegen die Kirche verhetzen, und auch bei ihnen tritt alsbald wieder Ernüchterung ein. Jeder Versuch, die Geister empfindlich zu beeinflussen, daß sie der Kirche ihre Rechte verweigern, schlägt über kurz oder lang ins Gegentheil um, sobald sie sich dessen bewußt werden; denn der Mensch ist nun einmal auf seine persönlichen Rechte, auf die Freiheit und Selbständigkeit des Denkens viel zu sehr stolz, als daß er sich hier zum Sklaven machen ließe. Endlich ist das Gewissen eine Macht, über deren Einfluß sich noch nie ein Staat ohne größten Schaden getäuscht hat. Man kann darüber spotten, man kann es aber nicht zerstören. Und eben wenn die Staaten versuchen, ihm einen Stoß zu geben, werden sie die Erfahrung machen, welche Gewalt sie gegen sich aufgerufen haben. Wenn die Kirche in einem solchen Streite wollte, wenn sie es auf den thatsächlichen Beweis ankommen ließe, wenn sie nur einmal die Menschen um des Gewissens willen zum Widerstande gegen unberechtigte Zumuthungen dieses oder jenes Staates, zum Kampfe für ihre Forderungen aufriefe, wir möchten sehen, welche Erfahrungen die Welt machen müßte!

Aber gerade weil es sich bei allen Ansprüchen der Kirche nur um Gewissen, um Sittlichkeit, um Religion handelt, darum

liegt in diesem Augenblicke der Entscheidung alles daran, ihr den Vorrang mit aller Feierlichkeit zuzuerkennen. Ihn ihr absprechen heißt ebensoviel als entweder behaupten, daß die genannten drei Worte nichts bedeuten, oder ihnen jedenfalls allen Einfluß auf das öffentliche Leben nehmen. Was das in der gegenwärtigen Lage der Welt nach sich ziehen würde, braucht nicht erst gesagt zu werden. Es hat noch kaum eine Zeit gegeben, da es so nothwendig war, die Menschheit dadurch zu einigen, daß man von allen Dächern predigt: Gewissen, Sittlichkeit und Religion sind der Mittelpunkt, um den sich alles scharen muß, was es noch ernst mit dem Heile der Menschheit meint. Es braucht eine überzeugte Religiosität, eine kräftige Sittlichkeit, ein unerschütterliches Gewissen, damit sich die drohenden Stürme und Wogen daran brechen. Es muß unser ganzes öffentliches Leben mit Gewissen, Sittlichkeit und Religion in Einklang gebracht werden, damit es sich zum Bessern wende und so die neue Gesellschaftsordnung, an die wir nun Hand legen müssen, auf einen gesunden und festen Grund gebaut werde. Nun gut, diese drei Sätze, von denen niemand zweifelt, daß sie höchst zeitgemäß, daß sie das Nothwendigste sind, was man heute in die Geister senken muß, lassen sich alle in dem kurzen Satze zusammenfassen: Es muß der Kirche ihre Achtung und ihr Einfluß auf die Menschheit zurückgegeben werden, indem man sie wieder an die Spitze der Gesellschaft stellt.

6. Damit sind dann auch die übrigen Fragen alle erledigt, die in Zeiten der Geistesverwirrung hier immer aufgerufen werden. Niemand wird dann noch ferner an jene Jammerfragen denken, die der Liberalismus, dieser Hetzer, Zerfetzer und Zersetzer, seiner Scheidewassernatur entsprechend, in der traurigen Zeit seiner Herrschaft immer aufgeworfen hat. Alles sollte damals auseinandergerissen werden, was Gott und die Natur unzertrennlich verbunden hatte: Religion, Recht, Sitte, Jurisprudenz, Politik, Volkswirthschaft, Staat, Kirche, Schule,

Ehe, Erziehung, Glauben und Wissen. Man hörte nur noch von Aufhebungen und Trennungen: das war das einzige, wozu sich dieser thatunfähige Schwächling geeignet zeigte. Nunmehr ist es höchste Zeit, zu einigen, zu bilden, aufzurichten, sonst ersparen wir dem Nihilismus die Aufgabe, die er sich gesteckt hat, die Gesellschaft in den Zustand der Gestaltlosigkeit zurückzuwerfen.

Weit entfernt davon, daß das Heilmittel für die Schäden der Zeit in der Trennung von Staat und Kirche gesucht werden soll, besteht es also gerade umgekehrt in Einigung von Kirche und Gesellschaft. Wir sagen nicht Einigung von Kirche und Staat, sondern von Kirche und Gesellschaft. Das Unglück der heutigen Welt ist dies, daß alles in Trümmer gefallen ist vom Dache bis zum Grundstein, daß kaum noch ein Stein mit dem andern zusammenhält. Die Heilung muß darin bestehen, daß alles, ohne irgend eine Ausnahme, was zum Leben der Menschheit gehört, wieder miteinander in Verbindung gesetzt werde: Staat und Kirche und Familie und bürgerliche Gesellschaft und Rechtspflege und Volkswirthschaft und Wissenschaft und Schule und Erziehung und Ehe. Es muß ein jedes an den ihm gebührenden Platz gestellt, es muß ein jedes in seinen Rechten gewahrt, es muß aber auch jedes in den Dienst des Ganzen gebracht und in freundschaftliche Verbindung mit jedem gebracht, kurz, es müssen die Begriffe Organismus und Solidarität in jedem Zweige menschlichen Lebens, Denkens und Handelns zur Wahrheit gemacht, es muß in Wirklichkeit eine allgemeine Gesellschaft gegründet werden. Den ersten Rang in dieser muß aber die Kirche einnehmen, alle übrigen Glieder müssen in Eintracht mit ihr leben, alle Thätigkeit der Gesellschaft wie der Einzelnen muß mit ihren Gesetzen, das heißt den Gesetzen des Gewissens, der Sittlichkeit, der Religion, also den Gesetzen des Rechtes, der Natur und Gottes, übereinstimmen. Dann ist das Wort verwirklicht, vor dem die Zeit so heilsamen Schrecken empfindet — das Wort vom Reiche Gottes.

Man stellt sich, wie es scheint, das Reich Gottes deshalb so schrecklich vor, weil man es sich als ein großes Kloster ausmalt, in dem nur Büßende und Entsagende leben können. Wir sind die letzten, die in Abrede stellen, daß die Gesellschaft im großen das zur Ausführung bringen soll, was jedes Kloster im kleinen durchzusetzen bestrebt ist. Ja, es sollen alle, die zur Gesellschaft gehören, Buße üben helfen, weil alle mitgeholfen haben, das Uebel großzuziehen. Ja, es sollen alle Entsagung üben, denn ohne diese ist wohl nie an Solidarität zu denken. Noch mehr, es sollen alle jenen Geist der Gemeinsamkeit in sich tragen, der das klösterliche Leben ausmacht, denn er allein ist der Kitt, der das große Gebäude der Gesellschaft fest zusammenhält. Aber daneben braucht niemand auf seine eigene Stellung, seine eigenen Rechte, seine eigene Ehre zu verzichten. Im Gegentheil, gerade in der Verwirklichung einer Gesellschaft, die nach dem Gesetze Gottes eingerichtet ist, hat jeder die Gewähr für die Unversehrtheit und zugleich für die Fruchtbarkeit alles dessen, was ihm selber zusteht. Der Gemeingeist ist der beste Schutz für das eigene und für das öffentliche Recht; gemeinsamer Glaube, gemeinsame Sittlichkeit, gemeinsame Religion aber das festeste Band für den Gemeingeist. Die Menschen bedürfen zu ihrem Schutze der Gesellschaft, die Gesellschaft aber des Reiches Gottes.

7. Ob die Zeit für diese Anschauungen empfänglich ist, können wir nicht sagen. Das aber wissen wir sicher, daß davon, ob sie diese annimmt oder abweist, ihr Schicksal für die Zukunft, vielleicht für die nächste schon, abhängt. Es mehren sich die Kassandrastimmen, welche die Katastrophe für unausbleiblich, für nahe bevorstehend erklären. Sei es also, wenn es nicht anders mehr sein soll. Wir wollen uns nicht gegen den Lauf der Gerechtigkeit zur Wehr setzen. Vielmehr geben wir uns der zuversichtlichen Hoffnung hin, daß die Welt, ob sie auch jetzt vom Reiche Gottes nichts hören will, dem

Worte zugänglicher wird, wenn die Tage der Heimsuchung die Herzen für die Wahrheit empfänglicher gemacht haben. Emil Gregorovius schildert in seinem Buch „Der Himmel auf Erden“ den Vollzug des großen Strafgerichtes, die kurze Dauer der Verblendung und die Frucht davon, die Rückkehr der geläuterten Menschheit zu Gott. Das Ende des furchtbaren Sturmes, sagt er, wird sein, daß die Menschen wieder den Gott ihrer Väter suchen und ihm eine Sühnekirche erbauen. Ein schöner, tröstlicher Gedanke! Noch schöner und trostvoller wäre es, wenn die Gesellschaft nicht erst die Sündflut abwartete, sondern schon zum voraus mit gemeinsamen Bestrebungen eine Friedenskirche erbaute. Gewiß, Gott ließe sich noch beschwichtigen, denn er kann dem Worte Friede und noch mehr der That des Friedens nicht widerstehen. Die schönste, die segensreichste, gottgefälligste Friedenskirche aber wäre ohne Zweifel die nach christlichen Grundsätzen eingerichtete Gesellschaft, die Gesellschaft unter Leitung der Kirche, die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden.

Sach- und Namenregister.

A.

C.

H.

K.

L.

M.

N.

O.

S.

Z.

In der **Herder'schen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Alberdingk Thijm, Dr. P. P. M., Geschichte der Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien von Karl dem Großen bis zum sechzehnten Jahrhundert. Von der belgischen Akademie gekröntes Werk. gr. 8°. (VI u. 208 S.) *M.* 4.

Cathrein, V., S. J., Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. Zwei Bände. gr. 8°. (XXX u. 1156 S.) *M.* 16.50; geb. in Halbfranz mit Rothschnitt *M.* 20.50.

(Die zweite Auflage ist in Vorbereitung.)

„... Cathreins Moralphilosophie ist ein bedeutsames Erzeugniß der christlich-ethischen Literatur überhaupt, ausgezeichnet durch seltene Gründlichkeit des Wissens, durch zielbewußte Einfachheit und Klarheit der Darstellung, durch wohlthuende Objectivität des Urtheils; die specifisch katholische Wissenschaft darf es zu ihren Glanzleistungen zählen." (Neue Preuß. [Kreuz-] Zeitung. Berlin 1891. Nr. 499.)

— **Der Socialismus.** Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit. Fünfte, mit Berücksichtigung des Erfurter Programms bedeutend vermehrte Auflage. 8°. (XVI u. 198 S.) *M.* 1.60.

„... Wir müssen gestehen, daß wir noch keine Arbeit über den Socialismus gelesen haben, welche in so kurzer, gedrängter Form eine so klare und gemeinverständliche Auseinandersetzung und Widerlegung des Socialismus vom katholisch-christlichen Standpunkte bietet und bei aller Vermeidung scharfer polemischer Ausfälle vollständig auf der Höhe steht. Allen denen, die in Zukunft mehr als bisher die Aufgabe haben werden, sich mit der Socialdemokratie und ihren verwerflichen Bahnen zu befassen, wird die Schrift des P. Cathrein ein willkommener Führer sein, denn seine wissenschaftlichen Darlegungen lassen sich mit großer Leichtigkeit volksthümlich verwerthen." (Münchener Fremdenblatt. 1890. Nr. 471.)

Cetty, H., Die altelsässische Familie. Einzig genehmigte Uebersetzung aus dem Französischen. 8°. (XII u. 228 S.) *M.* 2.

„Die beiden Schriften: ‚Die Arbeiterfamilie im Elsaß' und ‚Die Ehe in den Arbeiterklassen', welche H. Cetty veröffentlicht hat, sind so weltbekannt und so geschätzt, daß diese neue Schrift kaum der Empfehlung bedarf. H. Cetty ist ein feiner Beobachter, hat ein gesundes Urtheil und weiß mit Gewandtheit seine Gedanken darzulegen. Das vorliegende Buch, dessen Material aus alten Archiven hervorgesucht wurde, ist in anmuthiger Sprache geschrieben und erreicht den Zweck, den es sich vorgesteckt. Angesichts der düsteren, aber wahrheitsgemäßen Schilderungen, welche der Verfasser in seinen früheren Schriften von dem Elende gegeben hat, welches den häuslichen Herd des heutigen

elsässischen Arbeiters umgibt, hat er sich in der Geschichte des Landes nach einem Bilde umgesehen, das die Familie darstellt, wie sie sich unter dem wohlthätigen Hauche des christlichen Glaubens entfaltete. ‚Die altehrwürdigen Familienherde, im Dunkel verborgen, erschienen uns wie von lieblichem Lichte umstrahlt, würdig unserer Achtung, Ehrfurcht und Liebe, und mit dem Bedauern, daß ihr Reiz entschwunden, regt in unserer Brust sich das Verlangen, dieselben in unserer Mitte wieder aufzurichten und so an die Kette der mächtigen und gesunden Ueberlieferungen der christlichen Familie wieder anzuknüpfen.‘ Diese Worte der Einleitung entsprechen den Gedanken, welche sich dem Leser des Buches aufdrängen."

(Kölner Correspondenz f. d. geistl. Präsides kathol. Vereinigungen d. arbeitenden Stände. 1891. Nr. 11/12.)

Cossa, Dr. **L.**, **Die ersten Elemente der Wirthschaftslehre.** Aus dem Italienischen nach der vierten Auflage des Originals übertragen und herausgegeben von Dr. E. Moormeister. 8⁰. (136 S.) *M.* 1.50.

(Die zweite Auflage ist in Vorbereitung.)

— **Einleitung in das Studium der Wirthschaftslehre.** Aus dem Italienischen nach der zweiten Auflage des Originals übertragen und herausgegeben von Dr. E. Moormeister. 8⁰. (XII u. 240 S.) *M.* 2.40.

Costa-Rossetti, J., S. J., **Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie.** Beitrag zu einem System der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik. 8⁰. (VIII u. 128 S.) *M.* 1.50.

„. . . Das Vorstehende mag genügen, um unsere Leser aufs neue auf P. Costa-Rossetti's Untersuchungen hinzuweisen, zu ihrem Studium und zum Eifer für ihre Ausbreitung in den Kreisen der Interessenten zu ermuntern. Sprache wie Tendenz sind durchaus sachlich, enthalten sich aller und jeder Polemik und sind dadurch vorzüglich geeignet, eine Ausgleichung von Meinungsverschiedenheiten anzubahnen." (Christl.-sociale Blätter. 1889. 2. Heft.)

Ehrle, F., S. J., **Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege.** (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 17.) gr. 8⁰. (VIII u. 134 S.) *M.* 1.80.

Frage, Die sociale, beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria-Laach".

Die Herausgabe dieser erstmals in den „Stimmen aus Maria-Laach" veröffentlichten Abhandlungen, welche schon **von der 37. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Coblenz warm empfohlen wurde**, erfolgt hauptsächlich mit Rücksicht auf die **päpstliche Encyklika über die Arbeiterfrage**, deren wichtigste Lehren in jenen Abhandlungen beleuchtet werden. Die Aufsätze wurden **überarbeitet, ergänzt, gruppenweise geordnet** und sollen in der neuen Sammelausgabe einem erweiterten Leserkreise zugänglich gemacht werden.

Die Hefte sind einzeln käuflich. — Bereits liegen vor:

1. Heft: **Die Arbeiterfrage** und die christlich-ethischen Socialprincipien. Von **Th. Meyer** S. J. 8°. (IV u. 126 S.) *M.* 1.
2. Heft: **Arbeitsvertrag und Strike.** Von **A. Lehmkuhl** S. J. 8°. (IV u. 56 S.) 50 *Pf.*
3. Heft: **Die Ziele der Socialdemokratie und die liberalen Ideen.** Von **M. Pachtler** S. J. (IV u. 76 S.) 70 *Pf.*
4. Heft: **Die sociale Noth und der kirchliche Einfluß.** Von **A. Lehmkuhl** S. J. (IV u. 80 S.) 70 *Pf.*
5. Heft: **Das Privatgrundeigenthum.** Von **V. Cathrein** S. J. (IV u. 94 S.) 80 *Pf.*

In Vorbereitung befinden sich:

Die sociale Frage und die Staatsgewalt. Von A. Lehmkuhl S. J.
Der Socialismus als „Wissenschaft". Von H. Pesch S. J.
Internationale Regelung der socialen Frage. Von A. Lehmkuhl S. J.
Die ökonomischen Lehren des Marx'schen Socialismus. Von H. Pesch S. J.

Hertling, Dr. Freiherr von, **Aufsätze und Reden socialpolitischen Inhalts.** 8°. (VIII u. 258 S.) *M.* 2.40.

Diese Sammlung enthält an Aufsätzen: 1. Die socialpolitischen Verhandlungen des Reichstags und die Centrumsfraction. — 2. Einige Bemerkungen zu Fr. Hitze's „Kapital und Arbeit". — 3. Die Industrie am Niederrhein und ihre Arbeiter.

Von des Verfassers im Reichstag gehaltenen Reden sind u. a. aufgenommen: diejenige betr. die Abänderung der Gewerbeordnung und betr. die Gewerbegerichte, ferner sechs Reden über das Innungswesen, vier zur Arbeiterversicherungsfrage.

„Das Buch gewährt eine vollständige und klare Orientirung über den Wandel in den Anschauungen über die sociale Frage, über das Verhalten der einzelnen Parteien zu derselben, besonders über die principielle Stellung und Thätigkeit der Centrumsfraction gegenüber dem schrankenlosen Individualismus und dessen Aufgabe gegenüber den staatssocialistischen Bestrebungen." (Literar. Rundschau. 1884. Nr. 10.)

Klein, E., Das Paradies der Socialdemokratie, so wie es wirklich sein wird. Nach socialdemokratischen Schriften für alle besonnenen Arbeiter dargestellt. Vierte Auflage. 8°. (24 S.) 10 *Pf.*

Moormeister, Dr. **Ed.**, **Das wirtschaftliche Leben.** Vergangenheit und Gegenwart, dargestellt für Schule und Haus. 8°. (VIII u. 180 S.) *M.* 1.80; geb. in Halbleinwand *M.* 2.10.

Nostitz-Rieneck, R. v., S. J., Das Problem der Cultur. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach. — 43.) gr. 8°. (IV u. 166 S.) *M.* 2.

Périn, Ch., Christliche Politik. Die Gesetze der christlichen Gesellschaften. Einzig für Deutschland autorisirte Uebersetzung. 8°. (XL u. 766 S.) *M.* 6.

„Bei keinem Gebildeten sollte das herrliche Buch fehlen; ein jeder sollte sich dessen Studium angelegen sein lassen. Denn wir haben es hier mit einer wissenschaftlichen Leistung ersten Ranges zu thun, deren Form zugleich derart ist, daß ein jeder in ihr Verständniß eindringen kann. Inhaltlich aber entspricht kaum eine andere literarische Leistung so sehr dem praktischen Bedürfnisse der Zeit, wie diese. . . . Der Principienlosigkeit unserer Zeit die großen Principien vorzuhalten, wie sie sich aus der von der christlichen Offenbarung geleiteten Vernunft für das öffentliche Leben ergeben — das ist die Tendenz, und darin ruht das hohe Verdienst des Périn'schen Werkes."

(Germania. Berlin 1877. Sonntagsbl. Nr. 10.)

— **Die Lehren der Nationalökonomie** seit einem Jahrhunderte. Autorisirte Uebersetzung. 8°. (XX u. 358 S.) *M.* 3.

„. . . Wenn Ratzinger die Grundlagen der heutigen Wirthschaftslehre vom christlich-ethischen Standpunkte einer historischen und sachlichen Kritik aus dem Gesichtspunkte der gegenwärtigen socialpolitischen Lage unterzog, so ruht die Bedeutung der neuesten Périn'schen Schrift darin, daß sie die sociale Frage auf ihre nächstliegende und unbedingt zu hebende Ursache in den falschen Wirthschaftslehren zurückzuführen sucht, die seit einem Jahrhunderte die Wissenschaft und die Gesetzgebung beherrschen und deren consequente Weiterbildung im Socialismus vor uns steht. In dieser Beschränkung auf die Kritik der nationalökonomischen Doctrin und deren consequente Anwendung auf die gegenwärtige Lage ruht das hohe Verdienst des Buches, das, wir stehen nicht an, es auszusprechen, wegen der ebenso maßvollen wie wissenschaftlich durchaus tüchtigen Darlegung der maßgebenden nationalökonomischen Lehren und ihrer Kritik vom christlichen Standpunkte eine der hervorragendsten Erscheinungen der katholischen socialpolitischen Literatur ist. . . ."

(Christl.-sociale Blätter. Neuß 1882. 11. Heft.)

Pesch, H., S. J., Die Wohlthätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 51.) gr. 8°. (VIII u. 142 S.) *M.* 1.90.

„. . . Das den Kern des Werkes bildende statistische Material ist durch manche ergreifende Züge aus dem stillen Wirken christlich-barmherziger Seelen, aber auch durch einige Beispiele verständnißlosen bureaukratischen Eingreifens zu einem reichen Bilde verwebt, auf welchem hier und da die Ruhepunkte zu philosophischer, religiöser, socialpolitischer Umschau in kurzen Erörterungen angedeutet sind. Das

Werk ist in den socialen Kämpfen der Gegenwart eine hochwillkommene Erscheinung, indem es gegenüber den zerstörenden Bestrebungen von der einen und der andern Seite das segenvolle Wirken christkatholischer Bruderliebe im schönsten Lichte zeigt.“ (Pastoralblatt. Köln 1891. Nr. 19.)

Ratzinger, Dr. G., Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Gekrönte Preisschrift. Zweite, umgearbeitete Auflage. gr. 8⁰. (XXVI u. 616 S.) *M.* 8; geb. in Halbfranz *M.* 10.

„Mit Recht heißt die Auflage eine umgearbeitete; denn das ausgezeichnete Werk, dem selbst protestantische Socialpolitiker die glänzendste Anerkennung nicht versagen, hat im Vergleich mit seiner ersten Auflage eine wesentliche Erweiterung erfahren, da Ratzinger die seit dem Erscheinen der ersten Auflage in völliger Umwälzung begriffenen politischen, socialen und wirthschaftlichen Verhältnisse eingehend berücksichtigte, so daß man diese neue Auflage mehr als ein neues Werk, denn als zweite Auflage bezeichnen möchte. Das mit Bienenfleiß und tiefer Gelehrsamkeit, mit glühender Liebe zur Kirche geschriebene Werk verdiente wohl eine eingehende Besprechung und Aufzeigung seines reichen Inhalts; aber der der Recension gewidmete Theil dieser Zeitschrift zwingt uns, uns der äußersten Kürze zu befleißen. .. Ist so Ratzingers Werk eine glänzende Apologie der Kirche auf dem socialgeschichtlichen Gebiete, so wird selbes, indem es ein fertiges Programm entwirft zur Lösung der Armenfrage der Gegenwart, zugleich eine reiche Fundgrube für den Socialpolitiker, und da die sociale Frage die brennendste der Gegenwart ist, welche nothwendigerweise in unserer Zeit zum Austrage gebracht werden muß, so wünschen wir um so mehr, daß Ratzingers Buch sich in den Händen recht vieler Männer, welche den Ernst der Gegenwart verstehen, befinden möge.“ (Theol.-prakt. Quartalschrift. Linz 1886. 3. Heft.)

— **Die Volkswirthschaft** in ihren sittlichen Grundlagen. Ethisch-sociale Studien über Cultur und Civilisation. gr. 8⁰. (XVI u. 532 S.) *M.* 7; geb. in Halbfranz *M.* 8.50.

„Wir dürfen nicht unterlassen, auch die Leser dieser Zeitschrift zu aufmerksamer Lectüre dieser neuesten Publication Ratzingers einzuladen und zum Studium derselben aufzufordern, da sie unter allen zeitgemäßen Erscheinungen der neuesten Literatur die zeitgemäßeste und, wie ich ohne Bedenken sage, die wichtigste und nothwendigste ist. Keiner, der für echte Cultur Interesse hat, soll diese Schrift ungelesen lassen. Um ihrer Wichtigkeit und Bedeutung willen haben bereits die meisten größeren Zeitschriften anerkennende Besprechungen über dieses Buch gebracht und dasselbe als eine Leistung gepriesen, die nicht bloß ephemeren Werth besitzt, die sich vielmehr für lange Zeit auf der Oberfläche erhalten und in gleicher Weise den Nationalökonomen wie den Theologen, den Juristen wie den Philosophen, den Politiker wie den Seelsorger, und selbst den Geschichtsforscher interessiren dürfte. Referent kann nach sorgfältigem Studium des Werkes und auf Grund vielseitiger Vergleichung mit anderen national-

ökonomischen Schriften dieses Urtheil nur unterschreiben und weiter hinzufügen, daß namentlich die Moraltheologie durch Berücksichtigung der hier vorgetragenen Lehren manchen zeitgemäßen Begründungssatz für die wichtigsten Probleme gewinnen kann."
(Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-Orden. Raigern 1884. 4. Heft.)

Ratzinger, Dr. **G.**, **Die Erhaltung des Bauernstandes.** Ein Reformprogramm des Hochseligen Grafen Ludwig zu Arco-Zinneberg. gr. 8°. (XVI u. 118 S.) *M.* 1.50.

Sozialdemokrat, der, kommt! Ein Warnungsruf an unser Landvolk von einem alten Dorfpfarrer. Siebzehnte Auflage. gr. 8°. (24 S.) 15 *Pf.*

Staatslexikon. Herausgegeben im Auftrage der **Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland** durch Dr. Adolf Bruder.

Erscheint in Heften von 5 Bogen, oder in Bänden im Umfang von je etwa 50 Bogen, bezw. in Halbbänden von etwa 25 Bogen. Preis für das Heft *M.* 1.50, für den Halbband *M.* 7.50, für den Band *M.* 15.

Bereits liegt vor:

Erstes bis **neunzehntes Heft**: Aargau bis Gewissen und Gewissensfreiheit. Lex.-8°. (I. Band, VIII S. u. 1598 Spalten; und II. Band, Spalte 1—1440.) à *M.* 1.50.

Erster Band (1.—10. Heft): Aargau bis Corpus iuris. Lex.-8°. (VIII S. u. 1598 Spalten.) *M.* 15; geb. in geschmackvollem Original-Einband: Halbfranz mit Rückenpressung *M.* 17.40. Einbanddecken à *M.* 1.60. Lederrücken à *M.* 1.20.

„. . . Es bedarf nicht der Bemerkung, mit welcher Freude und Befriedigung dieses erste auf streng katholischen Grundsätzen beruhende Staatslexikon in deutscher Sprache zu begrüßen ist. Namentlich für unsere Juristen und Cameralisten, für Beamte und Parlamentarier, Journalisten, Publicisten und denkende Zeitungsleser wird es ein hochwillkommenes Nachschlagebuch werden. Für die Lesezimmer der katholischen oder doch von Katholiken frequentirten Casinos wird man auf sofortige Anschaffung zu dringen haben. Aber auch in nichtkatholischen Kreisen wird man sich der Einsichtnahme nicht entziehen dürfen, und dann wird das Werk, zu dessen gediegener Durchführung wir alles Vertrauen haben dürfen, auch dort zur Beseitigung mancher Irrthümer, Vorurtheile und falscher Anschauungen voraussichtlich vieles beitragen." (Literar. Handweiser. Münster 1887. Nr. 443/444.)

Weiß, Albert Maria,

Sociale Frage und sociale Ordnung, oder Institutionen der Gesellschaftslehre

Bd.: 2

(1892)